El imprudente feliz

CÓMO EL MITO DEL **BUEN SALVAJE**
CONDICIONA EL PENSAMIENTO ACTUAL

Ferran Sáez Mateu

ROSAMERÓN

«El espejo
distorsionado
del buen salvaje
solo refleja
monstruos».

EDITORIAL
ROSAMERÓN

El imprudente feliz

CÓMO UN VIEJO MITO CONDICIONA
EL PENSAMIENTO ACTUAL

FERRAN SÁEZ MATEU

Derechos exclusivos de la presente edición en español
© 2025, editorial Rosamerón, sello de Utopías Literarias, S.L.

El imprudente feliz
Primera edición: febrero de 2025
© 2025, Ferran Sáez Mateu

Imagen de cubierta: reinterpretación de la ilustración *Schoenbartbuch*, 1560 / Dominio público / Wikimedia Commons, realizada por Mar Moreno / Agencia Iboix Talent.
Imagen inicial: reinterpretación de la imagen sobre Eliza Fraser, cortesía de la National Library of Australia.

ISBN (ebook): 978-84-129800-1-1

Diseño de la colección, cubierta e interior: J. Mauricio Restrepo
Compaginación: M. I. Maquetación, S. L.

Todos los derechos reservados. Queda prohibida, salvo excepción prevista por la ley, cualquier forma de reproducción, distribución y transformación total o parcial de esta obra por cualquier medio mecánico o electrónico, actual o futuro, sin contar con la autorización de los titulares del copyright. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sigs., Código Penal).

Gracias por comprar una edición autorizada de este libro y por tanto respaldar a su autor y a editorial Rosamerón. Te animamos a compartir tu opinión e impresiones en redes sociales; tus comentarios, estimado lector, dan sentido a nuestro trabajo y nos ayudan a implementar nuevas propuestas editoriales.

editorial@rosameron.com
www.rosameron.com

Índice

Introducción

VENIMOS OBSERVANDO DE REOJO a los buenos salvajes desde hace siglos. Dicen que son fuertes, y nobles, y sabios. Su dignidad no se transforma nunca en soberbia ni su coraje homérico en ira. Sus pies desnudos prefieren el roce humilde de la hierba a la estrechez de los zapatos de los reyes. No ponen cercas en los bosques porque el mundo no es de nadie. Eso es lo que afirman quienes los han visto; debe ser cierto, pues.

Los buenos salvajes nos avergüenzan y nos conmueven desde hace mucho tiempo: son nuestro espejo. Nos hacen sentir barrigones, torpes, volubles, injustos, cobardemente crueles. Nos hacen sentir decadentes. Nos recuerdan que la civilización es, en realidad, la zanja profunda que abisma al ser humano de la naturaleza y de sí mismo.

Con su mirada oscura y serena, intemporal, hacen que evoquemos un universo perdido de atardeceres lentos y dorados, las cosquillas inocentes de las primaveras antiguas, el agua de la lluvia deslizándose por el rostro sonriente de un niño, la vida. Los observamos desde lejos mientras chapoteamos frenéticamente en nuestro lodazal de normas y convenciones absurdas, de horarios que ignoran el día y la noche, de sórdidos objetos de plástico, de rigideces cartesianas, de máquinas ruidosas, de pestilencias urbanas. Ellos cantan y bailan cuando quieren, orgullosamente ajenos al sistema métrico decimal y a las cavilaciones sobre el fin de la historia. O se masturban, indolentes, bajo la sombra de una higuera. Se bañan en un río que nunca es el mismo sin saber quién fue Heráclito ni qué significa *panta rei* en griego. Eso cuentan los testigos

que se han acercado a su mundo. Debe ser cierto. Sin duda.

Cuando se proyecta un auditorio o un teatro se tienen en cuenta las características de sus futuros usuarios, es decir, las personas que van a asistir a las representaciones, así como las de los músicos o actores que las llevarán a cabo. Los asientos han de ser cómodos, la sala no debe producir reverberaciones extrañas y el escenario ha de poseer las dimensiones adecuadas, entre otras muchas cosas. Cuando se diseña una autopista se piensa en los conductores; cuando se concibe un restaurante, en los comensales, etcétera. Todos sabemos qué es un espectador, un conductor o un comensal. Constituyen *el sujeto del proyecto*. A nadie se le ocurriría trazar una carretera pensando prioritariamente en su acústica, por ejemplo. Hasta aquí, una obviedad. Sin embargo, cuando nos situamos en el ámbito de la política, el asunto del *sujeto del proyecto* deja de ser tan obvio. De hecho, se convierte en un campo conceptualmente minado. ¿Quién es el titular —el sujeto— del sistema democrático de representación, pongamos por caso? ¿Los ciudadanos, las personas, la gente, los contribuyentes, la humanidad? Cada una de esas cinco palabras está saturada de complejas adherencias históricas. Sus sentidos no coinciden y, aunque en apariencia designan lo mismo, en realidad se refieren a cosas muy heterogéneas. Genéricamente, las personas no votan: lo hacen solamente aquellas que son mayores de edad, constan en el censo, etc. En definitiva, y a diferencia de los ejemplos que hemos propuesto al principio, el titular de los proyectos políticos resulta por fuerza problemático. No podemos darlo por supuesto sin más.

En este ensayo vamos a analizar un tipo muy concreto de sujeto político: el de las utopías modernas, es decir, las que se gestaron entre finales del siglo XVI y principios del XVII, se consolidaron a rebufo de la Ilustración en el XVIII, llegaron a consumarse de manera precaria y efímera en el XIX y sobrevivieron, exhaustas, hasta el último cuarto del

siglo XX. ¿En quién o en qué se pensaba cuando se proyectaron esos grandiosos proyectos utópicos? Tal como intentaremos argumentarlo a lo largo de este escrito, su sujeto estaba estrechamente ligado a la figura clásica del buen salvaje. La primera intuición sobre este asunto la desarrollamos, aunque de forma tangencial, en nuestra tesis de licenciatura, escrita en el ya remoto año 1987, y le dimos forma en la tesis doctoral (1992), centrada en las conceptualizaciones antropológicas que hace Montaigne a partir de las crónicas de Indias del siglo XVI. Se trata de un tema lleno de recovecos y aristas metodológicas, pero que permite hacer globalmente inteligible la vertiente política de la modernidad así como sus aparatosas contradicciones.

No piense el lector que nos estamos refiriendo a debates polvorientos desconectados del siglo XXI. En absoluto. La última fantasía pseudofilosófica relacionada con las nuevas tecnologías de la información, por ejemplo, nos devuelve a la enésima aventura del buen salvaje, en este caso repintado engañosamente con la terminología de Max Weber. Se trata del buen salvaje del ciberespacio: el *hacker*. Por las praderas de internet rondan salvajes malos (los *crackers*, que se dedican a hacer el gamberro, engañar al personal y fastidiar a las empresas) pero también buenos salvajes del mundo virtual, los *hackers*, que mantienen encendida la antorcha de la libertad y de la creatividad de los viejos tiempos, cuando la red aún no había sido mercantilizada. Un ciberparaíso perdido. El estado de naturaleza se expresaba entonces en los garajes de la California de finales de los 70 en la lengua original de la humanidad: el inglés con acento americano. Hay una transposición cómicamente exacta del *Discours* de Rousseau desarrollada el año 2001 por un joven finlandés llamado Pekka Himanen en un libro de título muy weberiano: *The Hacker Ethic and the Spirit of the Information Age*. El ensayo fue un éxito mundial y llegó a generar incluso una efímera corriente escolástica cuya relectura suscita en 2025 una cierta hilaridad.

Himanen contraponía la vieja ética del capitalismo, basada en los principios del protestantismo, con el nuevo ciberhombre de los bosques

virtuales, el *hacker*. Sus valores eran «la pasión que le llena de energía», la libertad de quienes renuncian a «una jornada laboral rutinaria», la *nética* (neologismo que juega a yuxtaponer el término «ética» y el término «red» en inglés), la creatividad, la preocupación responsable. Ese es el Hombre Nuevo que recorre hoy los valles virginales repletos de flores raras en código binario, unos espacios infinitos no contaminados todavía por la mercantilización. Montado en el caballo salvaje de su sistema operativo Linux, otea el horizonte del siglo XXI mientras paga su suscripción a Netflix, encarga una pizza con el móvil y vive con ansiedad el cambio climático y el lenguaje inclusivo. El buen salvaje del año 2025 habita en la suave y fría superficie de las pantallas —la realidad es demasiado áspera— y no hace ascos a contradicciones individuales y paradojas colectivas.

Los buenos salvajes no son una figura marginal, subsidiaria o anecdótica de la izquierda occidental, sino justamente su *sujeto* en un sentido profundo, fundacional. Por supuesto, Marx o Bakunin no inventaron las penurias de la clase obrera del siglo XIX; por desgracia, eran bien reales. Lo que se inventaron fue otra cosa: un sujeto imaginario —el buen salvaje— que permitía crear una sociedad capaz de redimir a la naturaleza humana de su caída, de su pecado original: la propiedad privada, el Estado, las normas coercitivas, etc. Ese modelo de sociedad imaginaria entendía la política como una manera de llevar a cabo reformas antropológicas en el sentido literal de la expresión. Sin embargo, si nos hacemos eco de los testimonios recogidos por los historiadores en relación a las reivindicaciones de los obreros de la época, comprobaremos que las intenciones de estos iban por otros derroteros. Pedían salarios adecuados a sus necesidades, así como jornadas laborales equilibradas (ocho horas de trabajo, ocho de descanso fisiológico, ocho de ocio). Reclamaban derechos sociales concretos y tangibles, no reformas antropológicas abstractas, porque pensaban que su bienestar material y su dignidad como seres humanos podría enderezarse corrigiendo aquella situación injusta, no la naturaleza

humana.

Marx o Bakunin argumentaban, en cambio, que las transformaciones que proponían los trabajadores fabriles de su tiempo resultarían inútiles e ilusorias. Solo volviendo al estado de naturaleza descrito por Rousseau en 1754, es decir, al umbral de la historia anterior a la instauración de la propiedad privada, la humanidad podría librarse de la opresión. Esa, *y solo esa*, era la única salida posible. Se trataba de construir el comunismo por medio de la revolución y de consolidarlo con una dictadura del proletariado que abriría paso a un mundo donde ni siquiera haría falta el Estado. La idea constituía una transposición exacta, aunque expresada con otra terminología, del esquema cristiano: Caída-Redención-Salvación. La adopción de la figura literaria del buen salvaje acaba siendo, por tanto, la condición *sine qua non* de una extraña teoría que identificaba el futuro de la humanidad ni más ni menos que con sus albores. Ir hacia adelante significaba, pues, volver a empezar. Se trataba de asumir las consecuencias nefastas de un viejo y grave error, calco del Pecado Original bíblico: la instauración de la propiedad privada. Después había que recomponer la situación con una revolución que constituía, en realidad, algo así como una nueva evolución desde los mismos orígenes de la humanidad. Dichos orígenes estaban basados en la pura especulación, en pruebas imaginarias surgidas de referentes literarios, en viejas quimeras librescas.

¿Por qué no escuchar al sujeto real de aquel problema, a los obreros del siglo XIX —a *los afectados*, por decirlo llanamente— en vez de apelar a seres fantasmales que eran conocidos a través de inciertas cadenas de transmisión? La respuesta a esta pregunta se encuentra en el corazón mismo del marxismo entendido como sistema de pensamiento. Resulta que aquellos obreros hambrientos y mal pagados estaban *enajenados* por una ideología que no era más que la perversa floración de una estructura económica subterránea. Necesitaban una orientación externa, una tutela. He aquí el sentido del Partido (único, por supuesto) y del líder de masas del siglo XX, así como la prefiguración del intelectual

(orgánico, claro está). Mientras tanto, aquellos trabajadores no podrían transformarse en un sujeto histórico verdaderamente revolucionario: solo eran seres animalizados, aturdidos por trabajos extenuantes, embrutecidos por el vino barato de las tabernas, narcotizados por el falso consuelo de los curas. No servían. Se trataba, pues, de que la realidad acabara adaptándose a la ideología, y no al revés. Este es el papel que jugaron —y que de hecho siguen jugando en pleno siglo XXI— los buenos salvajes: ocupar el lugar de otros en la formulación de una teoría que, obstinadamente, no encajaba con la realidad. Es un papel que realizan de manera magistral. Mueven los labios en función de las indicaciones del ventrílocuo, cuya fraseología concreta varía según las modas de cada época.

Hay quien piensa, sin embargo, que una ficción bien modulada y planteada honesta y constructivamente puede llegar a ser emancipadora a largo plazo. Y aquí aparece la palabra mágica asociada desde el siglo XVI a los buenos salvajes: utopía. «Opino que en cualquier lugar donde exista la propiedad privada y se mida a los hombres según el dinero que posean, difícilmente se conseguirá que reine la justicia y la prosperidad». Esta frase no es de Marx, ni de Bakunin, ni de los socialistas utópicos. Fue escrita muchos siglos antes, exactamente el año 1515, por Tomás Moro. La obra se llamaba *Utopía*. ¿Y dónde se halla, un lugar así? Muy, muy lejos, claro. No olvidemos que en el siglo XVI la lejanía tenía un prestigio en sí misma: la vida de los indios del Nuevo Mundo se asociaba contradictoriamente con la riqueza más desmesurada y, a la vez, con la austeridad de los primeros cristianos. El buen salvaje resultaba fascinante porque tenía oro y lo despreciaba. En todo caso, ¿podía actuar aquella ficción como «meta reguladora», por decirlo con el lenguaje de la Escuela de Frankfurt? La isla de Utopía no existía, ciertamente; sin embargo, ¿podríamos afirmar que poseía una función políticamente positiva, en la medida en que mostraba un camino a seguir?

En 2025 disponemos de suficiente perspectiva histórica para evaluar

críticamente las consecuencias —reales, tangibles, documentadas— de la utopía entendida como modelo de pensamiento. Aunque la democracia haya sido asumida por una parte sustancial de la humanidad como un referente político y moral, no debemos olvidar que el siglo XX fue la era de los totalitarismos. Esta sencilla constatación debería actuar como una divisa omnipresente en todas las futuras formulaciones políticas del siglo XXI. El nazismo, el estalinismo, el régimen de Pol Pot o la Revolución Cultural china tenían en común una misma pretensión abstracta: adecuar la naturaleza humana a una determinada fantasía social, o bien construir una sociedad en función de una formulación fantasmal de la esencia del hombre.

La finalidad maximalista de los totalitarismos, su propuesta de grandes soluciones, contrasta con las humildes iniciativas que a lo largo del siglo XX aportaron un mayor grado de libertad y de dignidad a las personas: el estado del bienestar, por ejemplo, no es nada más que una suma de soluciones concretas e imperfectas, modestas, referidas a problemas sociales reales (la sanidad, la educación, las pensiones, etc.). Dichas soluciones no conducen ni conducirán jamás al paraíso terrenal ni a la redención del ser humano. Tampoco garantizarán la autorrealización personal, ni la felicidad universal, ni la salvación del planeta, ni el fin de las guerras, ni nada por el estilo. Simplemente, hacen que la vida de las personas —igualmente concretas y reales, con nombres y apellidos— pueda llegar a ser un poco mejor en determinados aspectos materiales. Nada más (y nada menos). El estado del bienestar o la democracia representativa no disponen de grandes banderas, ni de himnos, ni de consignas llamativas, ni de ninguna carga emocional significativa, y quizás por eso las hemos acabado dando insensatamente por supuestas, a pesar de constituir dos de las conquistas políticas y morales más importantes de la pasada centuria.

Conviene repensar críticamente la dinámica de las grandes soluciones utópicas que han echado a perder a naciones y a generaciones enteras, que han arruinado la vida de millones de personas. Sin embargo, el

cínico lugar común según el cual la utopía fue el principal motor de las transformaciones sociales del siglo XX sigue vigente. Esta apreciación se basa en una falacia causal y, además, va en contra de toda evidencia histórica. El hecho de imaginar y describir un determinado cambio social suele tener poco que ver con su materialización efectiva. En definitiva: el estado del bienestar o la democracia liberal no se han consumado en modo alguno releyendo a Cabet, a Fourier o a Saint-Simon. El ejemplo históricamente más reciente está representado por Internet y los cambios radicales —económicos, sociales, políticos, etc.— que ha comportado. Internet no fue el fruto de ninguna utopía, sino todo lo contrario. Nació de una contingencia muy concreta relacionada con la Guerra Fría: la necesidad de establecer un sistema militar descentralizado de comunicaciones, en forma de red, en previsión de una catástrofe termonuclear.

El fin de las reformas antropológicas no implica dejar de proyectar una sociedad mejor sino, simplemente, no volver a especular con referentes quiméricos. Conseguir un mundo en el que se haya erradicado el hambre, por ejemplo, no es ninguna utopía; tender a una sociedad en la que haya sido erradicada la infelicidad individual, en cambio, sí. Esa es la diferencia que separa la política entendida como ejercicio racional de la política considerada solo como una narrativa específica.

Había un atajo que conducía directamente de la utopía al autoengaño, y sus resultados han sido siniestros. La economía de los antiguos países del este fue siempre desastrosa. El colapso económico y el intento de negarlo se traducían en represión política y en desinformación, y todo ello desembocaba en una desmoralización genérica que a finales de los años ochenta del siglo pasado resultaba ya insostenible. ¿Qué fallaba en esa economía ultra planificada y racionalísima? ¿Los planes quinquenales, quizás? Sí, sin duda fallaban. Pero esa tampoco es la respuesta que permite resolver el fondo del enigma. ¿Dónde reside, pues, el Gran Error? No en el objetivo de aquellos planes económicos, sino justamente en el sujeto histórico que debía llevarlos a cabo. El ser

humano encargado de superar las contradicciones del capitalismo mediante el modelo socialista era una entidad fantasmal. Constituía la culminación de un largo equívoco que había comenzado hacía 400 años. Es obvio que la economía socialista habría triunfado si el ser humano a la que iba dirigida como solución global hubiese coincidido con el modelo ficticio del que partía Marx: una mezcla imposible de indio de las praderas, animal gregario, sargento prusiano, librepensador, delator de rellano, dócil militante de partido único, ama de casa abnegada, héroe homérico y anacoreta paleocristiano. En definitiva, el muro de Berlín no se derrumbó debido a que la economía estuviera mal planificada, sino a que la economía siempre se planifica para alguien, en función de alguien; y ese *alguien* era una entidad irreal fruto de una fantasía literaria que se empezó a gestar en el siglo XVI. Todavía dura y tiene muchas caras. La intención de este ensayo es mostrar algunas de las más significativas de los últimos tiempos. En determinados casos poseen una dimensión política y en otros no: se trata solo de reflejos inciertos en la lisa pantalla de la nada posmoderna.

PRIMERA PARTE

Nueve miradas atónitas y un caso grave de estrabismo

El bosque oscuro

Territorio de los suquamish, 1855

YA HEMOS EXPLICADO en la introducción cómo los buenos salvajes fueron el modelo, la inspiración, el referente antropológico de Rousseau, de Marx, de Engels, de Cabet, de Fourier, de Bakunin. Fueron el verdadero y único sujeto de la izquierda antes de la existencia misma de la izquierda: el primer borrador —el original— del materialismo dialéctico estaba escrito pensando justamente en ellos, no en los obreros de las fábricas del siglo XIX. ¿Pero ellos qué dicen de nuestro mundo? He aquí un fragmento de la carta escrita en 1855 por el Gran Jefe Seattle, de la tribu de los suquamish, al presidente Franklin, como respuesta a su oferta de comprar las tierras ancestrales de esta comunidad, que hoy constituyen una parte del estado de Washington. Hay que leer el texto con atención, tal vez incluso con reverencia.

> El Gran Jefe de Washington ha ordenado hacernos saber que quiere comprar nuestras tierras. Nos envía también palabras de amistad y de buena voluntad. Queremos considerar su oferta teniendo en cuenta que, si no lo hiciéramos, podrían venir los hombres de piel blanca a quitarnos las tierras con sus armas de fuego. ¿Cómo podéis adquirir o vender el cielo, o el calor de la tierra? No entendemos esta idea. Si no son nuestros la frescura del aire o el destello del agua, ¿cómo podrían ser comprados? Deberíais saber que mi pueblo considera sagrado cada pedazo de esta tierra, que es la Madre. La hoja brillante, la playa arenosa, la niebla en la oscuridad del bosque, el claro entre los árboles y el insecto que zumba, son vivencias sagradas de mi pueblo. La savia

que sube por los árboles lleva la memoria del hombre de piel roja. Sabemos que el hombre blanco no puede entender nuestra manera de ser. No ve a la tierra como una hermana, sino como una enemiga. Cuando ya la ha dominado la desprecia, y sigue su camino. Trata a la Madre Tierra y al hermano cielo como si fueran ganado o collares.

No lo puedo comprender. Vuestras ciudades hacen daño a los ojos del hombre de piel roja. Quizás es así porque el hombre de piel roja es salvaje y no puede entender las cosas. No hay ningún lugar tranquilo en las ciudades del hombre de piel blanca. A los indios nos gusta el rumor del viento acariciando el rostro del lago y su olor tras la lluvia del mediodía, que lleva la fragancia del abeto. El hombre de piel roja conoce el valor sin precio del aire, porque todas las cosas respiran su aliento: el animal, el árbol, el ser humano. Sin embargo, parece que el hombre de piel blanca no siente el aire que respira. Queremos considerar su propuesta de comprarnos las tierras, pero si decidiéramos aceptarlo, tendremos que ponerle una condición: que el hombre de piel blanca vea a los animales de esta tierra como si fueran sus hermanos. Soy salvaje, pero me parece que debe ser así. He visto miles de búfalos pudriéndose, abandonados en las praderas. El hombre de piel blanca les dispara desde el caballo de fuego. Yo soy salvaje y no entiendo por qué el caballo de fuego vale más que el búfalo. ¿Qué sería del hombre sin los animales? Si desaparecieran, el hombre acabaría sucumbiendo con gran soledad de espíritu. Porque todo lo que le ocurre a los animales, acaba sucediéndole también al hombre. Todas las cosas están ligadas entre sí. De una cosa estamos seguros: la tierra no pertenece al hombre. Es el hombre quien pertenece a la tierra. El hombre no ha trenzado la red que forma la vida, solo es un hilo de esta.

¿Qué opinión le merecen al lector estas extraordinarias metáforas que brotan directamente del corazón y de la afilada inteligencia de los buenos salvajes? Fueron escritas en 1855, pero resultan sorprendentemente, extrañamente, casi sospechosamente actuales. De hecho, constituyen una especie de compendio poético del programa político de determinados partidos ecosocialistas, o un resumen preciso de los principios básicos de organizaciones no gubernamentales como

Greenpeace. Es probable que el lector ya conociera esta carta. Las palabras del Gran Jefe Seattle han sido traducidas a docenas de lenguas, y son un verdadero clásico en los comentarios de texto y las redacciones de los escolares en todo el mundo. De hecho, del *bestseller Brother Eagle, Sister Sky*, basado en la conmovedora respuesta del jefe indígena se editan, solo en los Estados Unidos, cientos de miles de copias anuales, puesto que son de lectura obligatoria en muchas escuelas e institutos de enseñanza media. Muchísimas páginas web de contenido ecologista utilizan la carta como frontispicio o presentación. Estamos, pues, ante algo más que un texto que ya tiene más de 150 años de historia: nos encontramos ante uno de los referentes ideológicos más importantes del siglo XX.

El problema es que la carta del Gran Jefe Seattle es una burda falsificación perpetrada por un guionista de televisión llamado Ted Perry a comienzos de la década de 1970. Ruego al lector que disculpe este cambio brusco de registro, y lamento de todo corazón haberlo decepcionado.

Las bucólicas palabras que Ted Perry atribuyó al Gran Jefe Seattle son algo más que una anécdota enrojecedora. Muestran hasta qué punto las más absurdas fantasías sobre los buenos salvajes continúan guiando políticamente la cultura occidental en forma de espejo aleccionador. Y decimos «siguen» porque esa actitud se da más o menos desde comienzos del siglo XVI hasta nuestros días, tal como tendremos ocasión de mostrarlo en este ensayo. El guionista televisivo Ted Perry no hizo nada sustancialmente diferente al Jean-Jacques Rousseau del *Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (1754), que a su vez sirvió de modelo antropológico de los *Manuscritos* de Marx, así como de la mayoría de textos de Bakunin, pasando por los socialistas utópicos del siglo XIX, los patriarcas veterotestamentarios de la cosmovisión *hippie* (Castaneda) o los más raros anarcoecologistas posmodernos de nuestro siglo XXI (Zerzan). Ted Perry concretó una vieja fantasía en un formato habitual de su tiempo —el documental televisivo

—. Rousseau hizo uso del ensayo, como no podía ser de otra manera en el siglo XVIII, y John Zerzan utilizaba Internet (fue uno de los ideólogos de la mítica movilización antiglobalizadora de Seattle del año 1999). Que no nos confunda, pues, el formato: tiene poco que ver con lo que estamos explicando. El mecanismo, el resorte mental, es exactamente el mismo.

Por cierto, supongo que quizás se ha quedado con las ganas de conocer más cosas sobre aquel guionista de televisión, Ted Perry, que reinventó a los buenos salvajes a comienzos de la década de 1970 y estableció las bases del ecologismo popular. Volveremos a hablar de él al final del libro. Si el lector —*mon semblable, mon frère*— tiene la paciencia de llegar hasta la última página, comprobará que no nos hallamos ante ninguna anécdota espuria, sino ante un elemento fundamental para entender las extrañas derivas de la cultura occidental, compendiadas en un estado de confusión que algunos consideran estimulante y otros, por el contrario, juzgamos deprimente.

Una jaula en la nieve

Constanta (Rumanía), 1989

PARECÍA COMO SI SALIESEN de un pasadizo secreto que conducía al pasado, de un túnel del tiempo que dejaba vislumbrar el mundo de hacía tres o cuatro décadas. Su ropa estaba pasada de moda y no parecía demasiado funcional: temblaban de frío, tenían el cuerpo encogido y el rostro amoratado. Aquellas banderas rumanas con un grotesco agujero en el centro, aquel mundo de hormigón y de acero de mala calidad, esa monumentalidad primaria y desvanecida que parecía abocada a un desmantelamiento inminente… Así era la ciudad portuaria de Constanta el invierno de 1989. Observábamos a esos seres desde el otro extremo del tubo catódico: unas imágenes cenicientas, unas masas humanas vagamente irreales, inesperadas a aquellas alturas del siglo XX. Aquella cara de frío, de un frío muy antiguo —casi consolidado—. Todos llevaban el mismo tipo de gafas de plástico gris, enormes y feas, previsiblemente pesadas, y unos guantes y unas bufandas diseñadas con el mismo patrón estético anodino. Arrastraban aquellos zapatones aparatosos por la nieve, lentamente, observando las cámaras de las televisiones internacionales con una expresión indefinible a medio camino entre la perplejidad, la incredulidad, el miedo y una euforia todavía incierta que no se atrevían a expresar. Todo era feo y sucio, desolado y triste. Era el inicio del invierno del año 1989. Son difíciles de olvidar, aquellas miradas…

La mayoría de las imágenes televisivas provenían del Berlín oriental, por supuesto, pero también, a los pocos días, de muchas otras ciudades

del centro y del este de Europa. No eran iguales: en Bucarest o en Tirana tenían cara de hambre, de auténtica malnutrición, mientras que en Praga intentaban mantener una pose más digna, aunque hacía años que solo ingerían pan de cebada, arenques resecos, patatas y unos embutidos polacos con una tasa de colesterol impresionante. La mayoría de la gente no reía, aunque tampoco lloraba ni mostraba ninguna emoción definida. Ni siquiera parecían tener curiosidad por todo lo que estaba pasando. Probablemente, ni siquiera se sentían protagonistas de aquellos acontecimientos históricos. Se limitaban a transitar con lentitud —la lentitud fue tal vez la gran huella del comunismo en el carácter de los diferentes pueblos de Europa oriental, sobre todo de los eslavos— por unas calles llenas de nieve sucia, de tiendas desoladas, de dramáticos o risibles vehículos de plástico hechos en la República Democrática Alemana, de uniformes siniestros, de ancianos que siempre llevaban un carrito por si había suerte y podían acaparar unos litros de vino aguado de Moldavia, alguna sospechosa conserva rusa o un papel higiénico que en Occidente se hubiera vendido en las ferreterías.

Aquella gente que ahora contemplaba la cámara con ojos atónitos había participado en el único experimento social a gran escala que han visto los siglos. Eran millones. Estaban cansados. Intentaban manifestar una cierta alegría, pero su rictus era otro, algo indefinible que en algunos momentos recordaba una especie de resentimiento mal disimulado y en otros, en cambio, una enervación matizada por el miedo o quizás por la simple incertidumbre. También por la vergüenza. Les habían inoculado durante años un fatalismo bovino que contrastaba con los rutilantes discursos revolucionarios de sus dirigentes. Estaban cansados, muy cansados. De hecho, ellos no hicieron gran cosa: el sistema se derrumbó solo. Con un pequeño empujón de la CIA y un par de zancadillas diplomáticas de algunos países europeos fue suficiente. Lo interesante de vivir en el seno de un sistema basado en referentes ficticios es que un buen día se funde como un cubito de hielo bajo el sol de agosto. Porque hablamos, en efecto, de genuinos referentes ficticios:

«Ellos fingen que nos pagan y nosotros fingimos que trabajamos». Este fue el verdadero lema que presidió la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas desde su dramática fundación y consolidación hasta su desaparición a principios de la década de 1990. Lo que había comenzado con una gran dignidad estética —Sergei Eisenstein la fabuló de manera magistral— se cerró casi en clave cómica, con un personaje alcohólico y exhibicionista, Boris Yeltsin, de maneras vulgares, que recordaba más al actor británico Benny Hill que no a los imperturbables héroes del realismo socialista. Ni siquiera les quedaba la lírica de la derrota. Vladimir Putin resulta incomprensible sin la memoria compartida de ese oprobio.

A la gente corriente le suele gustar —y mucho— sentirse protagonista de la historia, aunque sea la de su barrio. Lo que no le gusta a nadie es sentirse utilizado en un experimento, por muy importante que este pueda llegar a ser considerado retrospectivamente. ¿Experimentos? Eso son cosas propias de ratones y de monos enjaulados, no de personas. Es una cuestión de dignidad. ¿Y qué debía pensar, a partir de 1945, cualquier persona con un mínimo de lucidez y de perspectiva histórica que viviera en la culta y refinada ciudad de Praga, o en el seno de la monumentalidad aristocrática de Budapest, o quizás en Leipzig, donde Bach había creado alguna de sus mejores obras? ¿Qué pensaban del futuro que les esperaba? No habían nacido ayer: sabían quién y qué eran y, obviamente, quién y qué querían continuar siendo después de la pesadilla de la Segunda Guerra Mundial. No se identificaban con las masas que siguieron a Lenin en 1917. No tenían nada que ver con ellas. Aquellos rusos hambrientos y analfabetos, indómitos, de una brutalidad inocente, que se pasaban la mitad del año con barro hasta las rodillas, no tenían nada que perder (solo lo parecía, sin embargo: el camarada Stalin les mostró que había cosas infinitamente peores que el Imperio zarista). No, ellos eran europeos amantes de la música clásica, de la buena arquitectura, de los libros primorosamente encuadernados, de los domingos con olor a repostería casera, de la civilización. Ellos eran la

gente de Praga, de Budapest, de Leipzig. No, no habían nacido ayer, y por eso tenían claro de dónde venían y a dónde querían ir.

Sabían perfectamente cómo se vivía en la URSS, y presentían, en consecuencia, cómo acabarían viviendo ellos. Es la generación del checo Jan Patočka, uno de los filósofos más lúcidos de la segunda mitad del siglo XX, pero también de millones de ciudadanos anónimos que se vieron empujados a un laboratorio social que no había funcionado nunca. Tenían la conciencia de que todo aquello era una enorme mentira, una burla gigantesca, un chiste manicomial, un despropósito. Sabían, por encima de todo, que ellos no eran los buenos salvajes idealizados por Marx de los *Manuscritos* a partir de una lectura sorprendentemente acrítica de Rousseau. El nuevo hombre del socialismo estaba hecho a partir de una mezcla imposible de fantasías antropológicas, abstracciones filosóficas ya pasadas de moda, falsificaciones históricas que causaban rubor, poses estéticas del Romanticismo más apolillado, positivismo de tractor arreglado con alambres… No podían reconocerse en todo aquello. De hecho, se sentían avergonzados.

Vergüenza es, quizás, la palabra clave. Esta hipótesis me pareció aún más evidente al conocer a R. el verano de 1990. Hicimos juntos el trayecto Barcelona-Lérida en autocar. Yo iba a pasar unos días en mi pueblo natal, La Granja d'Escarp, y a echar una mano a mis padres durante la campaña de recogida de la fruta. Él iba a trabajar de jornalero en una población cercana, Alcarràs, también en la comarca leridana del Segrià. R. tendría entonces entre 40 y 45 años, quizás más; yo acababa de cumplir los 26. R. era un rumano risueño y extrovertido, de una locuacidad desbocada pero a la vez educada. Ahora hay muchos rumanos entre nosotros, pero en 1990 eran una verdadera rareza. Obviamente, R. no tenía papeles, lo que no parecía preocuparle demasiado —estoy hablando de hace 35 años—. Se interesó por el libro que yo estaba leyendo, o fingió hacerlo, e iniciamos una larga conversación que tendía, al menos por su parte, al monólogo altisonante

y a las cavilaciones en voz alta. Me contó que había nacido en la ciudad portuaria de Constanta, en el Mar Negro, y que era ingeniero —luego supe que, en realidad, había querido serlo; pero estos pequeños detalles, a ciertas alturas de la vida, son insignificantes—. Hablaba un español inusualmente correcto a pesar de hacer solo unos meses que había llegado de Rumanía. Él mismo me aclaró que durante la era Ceaucescu el castellano era una segunda lengua que se enseñaba habitualmente en las escuelas e institutos de su país, cosa que me pareció curiosa. Insistió en invitarme a un café en el desolado bar de la estación de autobuses de Lérida. Al cabo de unos minutos estratégicos, calculados con una astucia profesional, me pidió si le podía «prestar» mil pesetas, a lo que accedí más divertido que indignado.

Me volví a encontrar con él por casualidad al cabo de pocos años, en Barcelona. Yo vivía entonces en la calle de Torrijos, en el barcelonés barrio de Gràcia, y él trabajaba en un bar que hay cerca del mercado de la Abaceria. Volvimos a hablar en algunas ocasiones, sobre todo los sábados por la mañana, cuando yo iba a comprar. Un buen día desapareció. La propietaria del establecimiento me contó que se había ido a trabajar a Madrid, donde vivía un hermano suyo. He de reconocer que el proyecto que acabó dando lugar a este libro nació, en parte, de la estupefacción que me causaron algunas observaciones surgidas en las amenas conversaciones, o monólogos, de R.

La mirada de R. era lúcida y deprimente, de un cinismo complejo y modulado. Tendía a las extravagancias argumentales y a los análisis basados en viejos jirones dialécticos, en frases que ya había pronunciado o escuchado antes y que luego recuperaba en contextos inesperados, como quien abre una fiambrera para reponer fuerzas. Era consciente de que, al menos en su país, el comunismo no había sido nunca ni un verdadero proyecto político ni una alternativa económica al capitalismo. Ni siquiera había tenido nada que ver con una gesta revolucionaria. Era una pura contingencia surgida de la Segunda Guerra Mundial: le tocó a Praga y no le tocó a Viena, por ejemplo. Pura casualidad. Ese hecho, que

ni siquiera era percibido en el otro lado del telón de acero —al menos yo no lo había tenido nunca en cuenta— resultaba terriblemente perturbador para quienes sí sufrían las consecuencias de aquel experimento a gran escala. «Es como cuando a alguien le diagnostican alguna extraña enfermedad incurable y piensa: "¿por qué me tiene que pasar justamente a mí y no a otro?"», me dijo.

La segunda constatación era todavía más amarga. Se refería a la inutilidad de aquel malestar. Hay sufrimientos épicos y estimulantes, sufrimientos de una belleza homologable que uno puede llegar a asumir incluso con un cierto entusiasmo. Permiten otear un futuro esperanzador, una vida mejor, cosas grandes. Hay luchas, en definitiva, que valen la pena —esta era justamente la tesis central del famoso mensaje que Churchill hizo llegar a los británicos a comienzos de la Segunda Guerra Mundial—. Pero no era el caso de los planes quinquenales que diseñaban los sátrapas de los países de la órbita socialista. A lo sumo, conseguían que un año hubiera unos absurdos excedentes de nabos o de vinagre, y el siguiente una preocupante falta de leche o de harina. O al revés. A pesar de la desinformación, a pesar de la severa anestesia moral, todo el mundo sabía que el sistema no funcionaría.

Atención al tiempo verbal, porque el matiz es decisivo a la hora de entender ese estado de ánimo, esa desarmante amoralidad: no es que hubiera una certeza —por otra parte obvia— de que el sistema simplemente no funcionaba, sino que también existía la desmoralizadora convicción de que no funcionaría jamás. A diferencia de lo que podría llegar a pensar un occidental, aquella vida sin sentido no les resultaba pesada, ni amarga, ni siquiera deprimente. Sentían otra cosa, algo parecido a la vergüenza. R. insistió mucho en este punto. El comunismo te permitía ser un irresponsable carente de cualquier atisbo de moralidad. No había que tomar decisiones: el partido —desde el secretario general hasta el delator que la Securitate tenía en todos los bloques de pisos del país— ya lo hacía por ti. Había cosas que estaban

bien y otras que estaban mal, pero no en un sentido moral. Por eso la gente no era —no *podía* ser— buena o mala: solo era obediente o indócil. Solo eso. Se trata de otra disyuntiva que tiene poco que ver con la vivencia adulta de los laberintos éticos.

Sobre el tema de la vergüenza, R. me explicó una anécdota supuestamente cómica, pero que a mí me pareció triste. Siendo jóvenes, él y su hermano cantaban en un coro. Hacían música folclórica. A principios de la década de 1960, y gracias —según él— a la distensión internacional que suponía la liquidación del estalinismo, su grupo hizo varios viajes por Europa. Iban convenientemente tutelados, por supuesto. El viaje que recordaba con más fascinación fue el que los llevó a la ciudad italiana de Rímini, en la costa adriática: ¡la patria de Fellini! (R. no sabía quién era). Hicieron una actuación allí, y otra en la pequeña República de San Marino, que está muy cerca. Era la primera vez que estaban en un país no comunista. «Aquellos helados tan grandes…», evocaba R. Pero, ¿y la vergüenza? ¿Qué tenía que ver la vergüenza con todo aquello?

La vergüenza estaba asociada, por un lado, a un componente banal, perfectamente explicable. Por ejemplo, todos llevaban unos zapatos de plástico macizo confeccionados en la República Democrática Alemana que hacían sudar mucho los pies. Aquel olor los avergonzaba por el hecho de configurar una suerte de inesperada e incómoda identidad colectiva de carácter olfativo. Esto puede tener una cierta gracia; sin embargo, lo que me contó después era un episodio más triste, incluso sórdido. Mientras volvían hacia Constanta en un autocar destartalado, todos fueron exhibiendo lo que habían robado en los hoteles donde pernoctaron. Porque habían robado muchas cosas, todas las que habían podido. Eran objetos en apariencia inútiles, pero les parecían irresistibles. Se sentían avergonzados. Después comprobaron que uno de los comisarios políticos que los acompañaba había arrancado del lavabo del hotel unos estantes transparentes de metacrilato, que era un material que en aquella época no habían visto nunca. He aquí el Hombre Nuevo

que habitaba el paraíso socialista…

De una fábrica acaban saliendo productos, buenos o malos; de un laboratorio, en cambio, solo salen resultados. ¿Y para qué servían aquellos resultados experimentales? La respuesta resulta sencilla y a la vez ininteligible: para construir el comunismo, para ir acercándose a la Idea, para materializar la luminosa utopía de un mundo donde ni siquiera haría falta el Estado. Aquello era exactamente lo que daba sentido a una sociedad subalimentada, vigilada neuróticamente hasta en los aspectos más insignificantes de su vida cotidiana; un conglomerado humano marcado por la infelicidad, la abulia, la degradación moral y el fatalismo más extremo. Los resultados reales de aquel inmenso laboratorio siempre acababan chocando con las maximalistas expectativas de futuro, con la utopía.

Los cobayas del gran laboratorio no actuaban tal y como lo habían previsto los profetas del materialismo dialéctico en pleno siglo XIX. El Hombre Nuevo del socialismo —esa mezcla imposible, contradictoria, de anacoreta estoico y de soldado suicida, de obrero laborioso y de funcionario despreocupado por su futuro, esa conjunción de revolución y de docilidad, de fraternidad y de delación— no resultaba viable. ¿Quién había sido el autor de aquel monumental equívoco antropológico disfrazado de proyecto político, de aquella obra de teatro del absurdo protagonizada por cientos de millones de personas? Sin haberlo llegado a leer, el locuaz R. repetía en este punto una serie de lugares comunes que ya habían sido teorizados por su compatriota Emil Cioran: el «alma rusa» —caóticamente gregaria y nihilista, sentimental y alcohólica— y la rumana, que según Cioran provenía directamente de la cobardía de los legionarios romanos que un buen día prefirieron una existencia miserable en los fríos límites orientales del imperio a una vida peligrosa en otros lugares más prometedores.

Además de estar atravesados por un determinismo sacado de la manga, puramente imaginario, todos esos lugares comunes omitían que el verdadero origen de la quimera del Hombre Nuevo socialista es muy

anterior al mismo socialismo: como figura antropológica, estaba nítidamente definido mucho antes de Marx, y también de Saint-Simon, y de Cabet, y de Fourier. De hecho, aunque fuera en forma embrionaria, ya existía antes de Rousseau. El dato resulta fundamental a la hora de entender la magnitud de un proceso cuyos ejes más profundos y subterráneos nunca se han destacado del todo. Los buenos salvajes que se acabarán transfigurando en el Hombre Nuevo socialista tienen una larga historia que se inicia en el siglo XVI, aunque parten de figuras ya estipuladas en la antigüedad grecolatina. Siempre estuvieron enquistados en el seno de la cultura occidental, aunque hasta el siglo XIX nadie tuvo la tentación fáustica de darles una consistencia real, una vida propia. Por esas casualidades o paradojas de la historia, la sustancialización o reificación del buen salvaje coincide en el tiempo, aproximadamente, con el célebre relato de Mary Shelley sobre las peripecias del doctor Frankenstein y su monstruo recosido. Se trata de una de las peores enfermedades que ha sufrido la cultura occidental: el Romanticismo.

La mirada atónita de los ciudadanos de Berlín oriental o de Bucarest, de Tirana o de Varsovia, aquel invierno gélido de 1989, contiene el inimaginable estupor de un ratón de laboratorio que obtuviera de repente el don de la conciencia. Un fumador no puede convertirse de nuevo en un no fumador: será un ex fumador el resto de su vida. A pesar de su campechanía, la mirada cínica de R., su amoralidad —digamos— inocente, le señalaba como un proyecto roto de buen salvaje. El resultado no era un *mal salvaje* —esa simetría es absurda— sino un ser humano como los demás que contemplaba el mundo desde la misma actitud depredadora con la que antes había observado los estantes desolados de un economato tras una cola interminable en la nieve. El fin de la utopía no condujo a una asunción de la realidad, sino justamente a su desprecio.

Un fumador, efectivamente, solo puede acabar siendo un ex fumador. Del mismo modo, la cobaya del gran experimento del siglo XX llevará

siempre en su mirada un fulgor de resentimiento y de escarmiento, de turbación y de fatiga. Al salir de la jaula, los buenos salvajes se hicieron nihilistas. Había un extraño hilo conductor entre ellos y Dostoievski, pero pasando por Ceaucescu. Ni siquiera era trágico. Solo era vergonzoso.

Inyectarse utopías

Barcelona, 1986

AQUELLA MIRADA SÍ que era difícil de adjetivar, quizás porque no se trataba exactamente de una mirada. Eran buenos salvajes de otra índole aunque participaban también en un extraño experimento, y en este caso de manera voluntaria. A mediados de la década de 1980, la heroína hizo estragos en todo el mundo occidental. En Barcelona había miles de yonquis vagando por las calles con una expresión indefinible, a medio camino entre la confusión y la avidez. El desastre no afectaba solo a los grandes núcleos urbanos. En las ciudades pequeñas y medianas, e incluso en pueblos pequeños, la heroína también fue cruel. Desconozco si existe alguna estadística fiable sobre un asunto que todas las familias afectadas trataban de ocultar púdicamente; los porcentajes deben de ser escalofriantes. Toda aquella gente murió más o menos entre 1990 y 1995. Algunos cayeron antes, otros después, pero el sida se los acabó llevando a la tumba a casi todos. Gracias al gran avance clínico que supusieron los medicamentos retrovirales, hasta hace poco quedaba algún raro superviviente de aquellos tiempos. Su mirada merece un inciso: era la de un anciano prematuro que contempla el mundo con la nostalgia de los placeres salvajes que lo han llevado a ser quien es. Su actitud vital requeriría un adjetivo que no logro encontrar, tal vez porque se refiere a un asunto demasiado nuevo, aunque en todo caso triangulado entre el resentimiento, la capitulación y el miedo.

Sin embargo, en la parsimonia de ese anciano prematuro queda un destello en los ojos que no acaba de encajar con el conjunto. Se trata de

orgullo: caminó por el lado oscuro de la vida y nos lo quiere hacer saber. Nos mira con dignidad e incluso con un matiz de suficiencia. No quiere que pensemos que solo es ese tipo marchito y envejecido que ahora tenemos delante. No. Como el célebre replicante de *Blade Runner*, él ha experimentado cosas que el resto de humanos no sentiremos nunca. Él ha ido más allá de Andrómeda, y de Casiopea, y de Orión… Hace unos años lo vimos, inmóvil, bajo ese puente que hay cerca del cementerio de Montjuïc, o quizás saliendo de un lavabo mugriento del barrio chino. Pensábamos que estaba *ahí*, pero nos equivocábamos: en realidad volaba. Todo terminó mal, sí, de acuerdo; pero él nos quiere hacer saber que, de alguna manera, valió la pena: no todos pueden llegar a inyectarse una utopía en la vena. Él volaba mientras el resto éramos dóciles esclavos del sistema, tristes marionetas que obedecían órdenes de los poderosos y se tragaban las consignas de sus sicarios intelectuales. He aquí la enésima versión del buen salvaje. ¡Cómo rugían aquellas guitarras eléctricas una madrugada de sábado cualquiera, a principios de los años ochenta! Valió la pena, claro que sí: la vida solo es vida si somos capaces de experimentar. El verbo ya ha salido antes, cuando me he referido a la Rumanía de Ceaucescu. No es casual que vuelva a aparecer justamente ahora.

Los ejes básicos del experimento, sin embargo, no se los habían inventado los pobres yonquis que se arrastraban por los adoquines rotos de la Barcelona preolímpica, tan diferente de la actual, o por cualquier otra ciudad de Europa. En realidad, eran otros los que les habían explicado esa historia. Y es que durante la década de 1970 algunos habían leído que en los desiertos más ignotos de México había brujos que convertían las toxinas del peyote en pura sabiduría filosófica. Lo había relatado el enigmático Carlos Castañeda, personaje clave en la cadena de transmisión que enlaza los buenos salvajes clásicos y homologados —los mismos indios que ya fascinaron a Rousseau, lector de las crónicas de Francisco Coreal— con los buenos salvajes posmodernos, los buscadores de los paraísos artificiales de los años

setenta y ochenta del siglo pasado. Foucault les había certificado que el reverso de la locura no es el equilibrio mental sino, por el contrario, la mera docilidad social, gris y acomodaticia. Antes del racionalismo moderno —mentía Foucault— los locos ocupaban un lugar digno en el seno de la sociedad. Su creatividad excéntrica disponía de un sitio definido —quizás, incluso, de un valor de cambio, como decían los marxistas de la época—. La marginalidad fue adquiriendo así una pátina acreditada, un fulgor. La fantasía provenía subterráneamente —pero también directamente— del Romanticismo. Algunos pasaron de Foucault a Nietzsche, y creyeron leer lo que se adaptaba mejor a sus propios prejuicios: pura ergonomía ideológica. Lou Reed lo explicaba en verso. Aquella voz gutural y opaca les susurraba a través de los altavoces de su equipo de música el mismo secreto fáustico: podrían volar, sí, podrían escapar; podrían trascender aquella vida excremental, sin sentido, que habían llevado sus padres y sus abuelos. «Eritis sicut diis, scientes bonum et malum», decía la serpiente en el Paraíso. El latín todavía no existía, pero es bueno que las serpientes maléficas puedan expresarse en lenguas de renombre: «Seréis como dioses, conocedores del bien y del mal». Lou Reed lo decía en inglés, aunque con el tono de un patriarca veterotestamentario que ha cambiado el báculo por la guitarra eléctrica y la profecía por esa utopía de un nuevo mundo psicodélico, ultramoderno y excitantemente confuso.

Y así llegaron a los años ochenta, seguros aún de lo que estaban haciendo y, sobre todo, de lo que querían dejar de hacer. Altivos, muy convencidos de sus actitudes: así lucían los buenos salvajes de esa época. Además, eran conscientes de querer serlo. De hecho, dicha conciencia explica en muchos casos la pretenciosa convicción de constituir un sujeto histórico en el sentido marxista, y no un simple grupo de marginales unidos por una vulgar adicción fisiológica. Pero entonces empezaron a pasar cosas que no estaban previstas en el guion inicial, en esa fantasía que los situaba en la vanguardia de la liberación mental de la humanidad. Familias de la burguesía de toda la vida contemplaban

con impotencia cómo su patrimonio se licuaba en la vena de la niña. Y cuando la niña ya no pudo malvender más cubiertos de plata, la cosa fue incluso peor, porque luego tuvieron que pronunciar palabras y expresiones que, más que ajenas, les resultaban refractarias: delinquir, metadona, prostitución, *vis a vis*… Y más adelante, en 1992 o 1993, la catástrofe definitiva: una muerte rodeada de oprobio, un final lleno de eufemismos y de dureza, una tragedia muda que no constaría nunca en acta, un vértigo que nadie osaba verbalizar. Fueron cayendo uno tras otro, los pobres yonquis; y de vez en cuando conviene evocar su mirada indefinible con una piedad sincera. La del amigo, la del hermano, la del padre, la del abuelo.

Conocí a C. cuando yo estaba haciendo quinto de carrera. Era el curso 1986-1987. C. no cursaba la carrera de filosofía; de hecho, creo que ni siquiera había terminado el bachillerato. Venía a la facultad como oyente, intermitentemente. Trabajaba en el negocio familiar, una tienda de electrodomésticos situada entre la Sagrera y Sant Andreu. Con C. nos llevábamos ocho años: él era de 1956, y yo nací en 1964. En ese breve segmento de nuestra historia reciente, sin embargo, ¡habían pasado tantas cosas! Sus mitos ya no eran mis mitos. Me hablaba de Jacques Kerouac y de William Burroughs, de los *beatniks*, de los buenos tiempos de Formentera, de Leopoldo Panero, de Fassbinder, del pintor Ocaña y de la plaza Real, del color verde oscuro de la marihuana de Rif, de no sé qué disco legendario de Lou Reed. El día 14 de noviembre de 1992 asistió, por sorpresa, a la defensa de mi tesis doctoral, supongo que porque estas cosas se anuncian en los paneles de la facultad, donde él seguía acudiendo de manera errática como oyente. Aquel día ya mostraba una presencia espectral premonitoria. Se limitó a decirme: «Estoy jodido, tío». Se acercó también a saludar al doctor S., que era miembro de mi tribunal. A él le dijo que solo estaba muy resfriado. Murió como consecuencia del sida al cabo de unos meses, a principios del verano de 1993.

C. era una de las personas más intelectualmente inquietas que he

conocido. No era de ninguna manera un imbécil, pero sí un inmaduro. Había asumido un conjunto de ideas y actitudes como si fueran algo más que un conjunto de ideas y actitudes. No se trataba de una simple pose: las había asumido como si en realidad constituyeran el guion de su propia vida, con un fatalismo que podría llegar a confundirse con el dogmatismo, y que quizás lo era. En este contexto resultaría fácil apelar a la pulsión autodestructiva. Sin embargo, no se trataba tampoco de eso; el asunto era mucho más complejo. La mirada de C. hablaba de otra cosa: de la nostalgia de una vida en los bosques que, en realidad, él no había conocido; de una utopía primaria e ideológicamente confortable; de una fantasía antropológica hecha a medida. C. creía en algo parecido a los buenos salvajes, y pensaba que a mediados de la década de 1980 la única manera de alcanzar esa condición pasaba por la heroína y el *rock* intelectualizado, por la dureza del extrarradio y de los vaqueros demasiado ajustados, por la lírica sudorosa del suburbio, por unos andares antisociales y a la vez comedidos, por una expresión nocturna vagamente enigmática, por la sílaba «no» llevada hasta el límite, hasta la extenuación. Así eran los buenos salvajes de la generación inmediatamente anterior a la mía. No pretendían autodestruirse —esa es la lectura trivial, fácil, tonta—. No, en realidad pretendían redimirse. Querían volver a ese estadio primigenio que alguien les había descrito previamente. No querían ser yonquis, por supuesto: ¿a quién podría interesarle algo así? Buscaban otra cosa infinitamente más quimérica, el *aggiornamento* del buen salvaje, su actualización plausible en el contexto hostil del Occidente postindustrial. La heroína no era un fin en sí mismo, sino un medio para regresar al estado primigenio inventado a través de las letras de la música pop y los guiones de los cómics con pretensiones artísticas. Era una llave... una llave que servía para abrir una puerta. Después comprobaron que en la estancia que tenían delante no había nada. Y en la siguiente, tampoco. Y así fueron atravesando puertas y recorriendo, a tientas, cámaras cada vez más frías y oscuras.

Hay debates colectivos que siempre se cierran en falso quizás porque,

en realidad, no son exactamente debates, sino interminables monólogos cruzados. Recuerdo que hace muchos años, a raíz de la muerte de dos adolescentes en una capital de provincia del sur de España como consecuencia del consumo de drogas de síntesis en una fiesta multitudinaria, la vieja polémica se reabrió de repente. Los periódicos se hicieron eco de todo aquello con un tono un tanto sobreactuado. Hubo solo dos víctimas mortales pero, al parecer, podrían haber sido unas cuantas más: en esa fiesta, la ingesta compulsiva de píldoras de éxtasis —o lo que fuera aquello— no era ningún hecho extraordinario. Como siempre, volvieron a cruzarse los viejos monólogos que buscaban responsabilidades inmediatas focalizadas en algún punto gratificantemente concreto.

Resulta difícil imaginar que un joven con ganas de transgredir las normas establecidas escuche atenta y dócilmente las consignas institucionales que provienen de alguna subdirección general, por muy sensatas que sean. En un tema como este intervienen factores muy heterogéneos: desde cosas tan etéreas como la voluntad premeditada de transgredir hasta elementos tan sórdidamente concretos como el tráfico internacional de estupefacientes. Unas pueden ser perseguidas penalmente, como en este último caso, mientras que otras solo forman parte de una mentalidad difusa, refractaria a cualquier medida convencional de coerción. Al que trafica con drogas se le puede detener, juzgar y encarcelar. A la mentalidad que conduce al consumo de drogas no, evidentemente. Esto no significa, sin embargo, que este último factor, tan huidizo, no resulte decisivo a la hora de evaluar el problema en todas sus variadas dimensiones. La corrección política y las complicidades generacionales podrían cerrar el paso a ciertas consideraciones incómodas, pero en todo caso es preciso hablar de los profetas de la contracultura, que desde hace más de medio siglo insisten en el carácter liberador de las drogas. Naturalmente, entre la muerte de tantos miles de heroinómanos a principios de la década de 1990 y la moralina transgresora de los personajes que acabamos de mencionar no

existe una relación propiamente causal. Entre los valores que emanaban de sus canciones (o de las novelas de la generación *beatnik*, por ejemplo) y la conducta de algunos jóvenes de hoy, tampoco se puede establecer ningún nexo directo. En todo caso, resulta incuestionable que las ideas básicas de la contracultura de la década de 1960 no fueron una anécdota efímera e insignificante. Forman parte de la cultura de masas y pueden ser localizadas en los lugares más insospechados, desde la publicidad destinada a los jóvenes hasta algunos discursos políticos que evalúan el confuso talante adolescente como una herramienta revolucionaria de primera categoría. Este *totum revolutum* ha conformado una mentalidad que hace de la transgresión un valor fundamental —y no hay nada más transgresor que lo que los *hippies* llamaban «liberación psicoperceptiva»: las drogas—. No se trata, pues, de una influencia directa (los chicos de 16 o 17 años que ahora toman drogas de síntesis saben pocas cosas de Lou Reed) sino de una mentalidad que, sorprendentemente, ha saltado de una generación a otra por la vía del ocio. Algunos adolescentes europeos frecuentan hoy los mismos bares de Ibiza que en los años sesenta del siglo pasado descubrieron… sus abuelos. Sin embargo, no vienen a hacer lo mismo que ellos. Los pioneros eran buenos salvajes con un horizonte utópico. Los de ahora celebran el fin de un Erasmus o algo por el estilo. Su discurso carece de ínfulas, pero no de riesgos.

C. argumentaba que el alcohol no fue inventado precisamente por su generación, y su consumo, a pesar de los estragos que provoca, es legal. Es algo indiscutible, aunque resulta que el problema real que plantean las drogas tiene muy poco que ver con sus componentes químicos, y mucho, en cambio, con sus componentes rituales. Las plantas alucinógenas de los desiertos de México no crearon ningún problema en el seno de los pueblos que las consumían: la tragedia llegó con el alcohol de los europeos. Y al revés, por supuesto. La ya lejana contracultura *beat*, en cambio, decretó que la mejor manera de liberarnos de las podridas costumbres burguesas consistía en *experimentar* —ya hemos

dicho que este era, y continúa siendo, el verbo fetiche—con todo tipo de sustancias psicoactivas. El resultado de aquella curiosa teoría lo conocemos bastante bien; un poco demagógicamente, podríamos decir que los cementerios están repletos de ella.

Al esgrimir estas ideas, C. me acusaba de ser un reaccionario, y añadía sistemáticamente un verbo: castrar. «El sistema te ha castrado», decía. Cuando hablaba de sus antiguos profesores de bachillerato los llamaba «educastradores». Afirmaba que no votaba porque «una urna es un artefacto de castración política». Supongo que un psicoanalista podría determinar el origen de esta obsesión emasculadora; la verdad es que yo nunca saqué nada en claro de la cuestión. Intuí, eso sí, que el discurso de C. estaba muy emparentado con el psicoanálisis. De hecho, era el resultado de aquellas extrañas hibridaciones entre Marx, Freud y Lévi-Strauss que se llevaron a cabo a lo largo de la década de 1970. El miedo: esta era la otra clave. C. empleaba siempre el plural: los miedos. Desde su perspectiva, yo era un cobarde «castrado por el sistema» y él un valiente que le plantaba cara. Yo tenía *miedos* y él no. El silogismo era extraordinariamente sencillo y a la vez extraordinariamente absurdo: el sistema prohibía determinadas sustancias porque llevaban a una apertura mental emancipadora que inquietaba al poder; él las consumía y, por tanto, era un héroe. Yo, en cambio, era un pobre conformista, un desgraciado que vivía en la inconsciencia. ¡Qué trágica imbecilidad!

El día 14 de noviembre de 1992, el día en que lo vi por última vez, me hubiera resultado muy fácil desmontar ese argumento con una simple mirada. Naturalmente, no lo hice. Era inútil: cualquier objeción, gestual o verbalizada, rebotaba literalmente en la confusa telaraña de su discurso. Dejando de lado la tragedia personal, constaté que C. y sus numerosos compañeros de viaje habían logrado una victoria que no suele ser sencilla: apropiarse de determinadas palabras estratégicas. Se trataba de una victoria casi póstuma, pero victoria al fin y al cabo. Vivimos inmersos en el paradigma cultural de la transgresión banal, que no es otra cosa que una relación anómala, autopunitiva e infructífera

con la tradición. Esto es lo que intenté explicar hace más de un cuarto de siglo en un ensayo que llevaba por título *Dislocacions*. La victoria de C. se basó en la creación de un lenguaje-escudo que transformaba automáticamente cualquier posible impugnación crítica a sus planteamientos en una confesión de culpabilidad por parte del que la profería, en una autoacusación. Así, el simple hecho de abrir la boca me convertía sin remedio en un conformista, en un reaccionario, en un títere del sistema, en un alienado por la ideología del poder. La tentación de no responder a esas acusaciones por pura condescendencia existía y continúa existiendo. Sin embargo, llega un momento en que callar se convierte en algo más que una capitulación simbólica: deviene, directamente, una irresponsabilidad. Hay que empezar a desmontar ese mecanismo retórico. Ha hecho daño a mucha gente y no ha servido nunca para emancipar a nadie, ni para mejorar la sociedad, ni para cambiar positivamente nada, sino todo lo contrario. Hay que plantar cara a todas esas imposturas que tanto dolor han generado. Los buenos salvajes que debían protagonizar las utopías no existen. Son una mentira. Aspirar a un mundo mejor no es lo mismo que inventarse el sujeto colectivo que habría de protagonizar ese cambio. Es preciso decirlo y repetirlo las veces que convenga, y no desde el resentimiento o desde el sarcasmo, sino desde la responsabilidad.

En un mundo de vivencias colectivas yuxtapuestas, donde cada persona debe construir individualmente su propia identidad, explicar todo esto resulta cada vez más complicado. De aquella construcción depende, en buena parte, nuestro proyecto de futuro. Siempre ha sido así, naturalmente, aunque no se ha traducido de la misma manera. El siglo XX, en todo caso, marcó un punto de inflexión sustancial. En las sociedades arcaicas, la construcción de la identidad personal obedecía —y en muchos lugares del mundo, aún obedece— a unas pautas prefijadas, rígidas y asfixiantes, aunque a la vez sencillas. En este primer cuarto del siglo XXI todo es más abierto (esa es la buena noticia) y por eso todo es más difícil (esa es la mala). Hace no muchos años, la

autoestima de una persona dependía esencialmente del encaje entre sus expectativas vitales y su adscripción a una determinada identidad, ya fuera social, religiosa o sexual. Las chicas de una determinada clase social, por ejemplo, no parecían vivir dramáticamente el hecho de estar destinadas a ser amas de casa; y los chicos encontraban casi natural repetir al pie de la letra la existencia monótona y carente de horizontes que habían llevado sus padres y sus abuelos. Es decir, sus expectativas vitales individuales estaban adscritas a una determinada identidad colectiva en apariencia inamovible. Se equivocaban: la mayoría de horizontes políticos son superables y muchas trabas sociales pueden trascenderse a base de simple determinación. El hecho de que una mujer pueda llegar a ser ingeniera aeronáutica no es ninguna utopía. Tampoco lo es que una persona de raza negra haya conseguido ser presidente de los Estados Unidos, ni que a los homosexuales se les reconozcan los mismos derechos que al resto de personas, etc.

Hoy, en 2025, todo esto no está nada claro. Quizás haya que recurrir a la nitidez argumentativa de la filosofía analítica para entender la magnitud del cambio. ¿Todavía estoy en disposición de consensuar con el resto de hablantes qué significa el término «mujer», a qué alude el término «ingeniera», o qué significan las expresiones «hombre de raza negra» y «presidente de los Estados Unidos de América»? No lo sé. ¿Existe hoy algún impedimento para enlazar dichos términos en el seno de una frase coherente con sujeto, verbo y predicado? Hoy por hoy, es dudoso. En todo caso, y a pesar de que unos estarán a favor y otros quizás en contra, la frase —y los *hechos* que designan la frase— son reales. ¿Puedo asegurar el sentido de la expresión «experiencia de liberación psicoperceptiva» que tanto gustaba al desdichado C.? Creo que no. Tampoco entiendo el alcance semántico del segmento lingüístico «castración neocapitalista». En consecuencia, no creo que tampoco puedan llegar a dar lugar ni a una descripción ni a una prescripción. Ni siquiera a una frase con verdadero sentido. Desde el nihilismo blando en el que se asienta lo posmoderno quizás responderán con un lacónico:

«¿Y qué?». ¿Qué importa el sentido, qué valor debemos otorgar a la coherencia? ¿Tanta atención merece realmente la verdad? ¿Y qué pasa cuando colisiona con nuestras emociones o con nuestra convicciones íntimas? La posverdad se gestó al interiorizar unas respuestas muy concretas a las anteriores preguntas. Hoy su reinado es indiscutible. ¿Qué papel jugará en este embrollo la inteligencia artificial? ¿Lo afianzará, lo transformará?

Para poder asumir ciertas expresiones en apariencia insensatas, en la esfera política deberíamos hacer nuestras otras igualmente carentes de sentido; y para validarlas, necesitaríamos contar con otras que son anteriores a las mismas, aunque igual de absurdas. Finalmente tropezaríamos por fuerza con las grandes ficciones fundacionales. Entonces, solo entonces, deberíamos decidir si aceptamos que en un momento indefinido de la historia existía un tipo de ser humano diferente al actual, para el que sí resultaban aplicables ciertos predicados. Deberíamos decidir, en definitiva, si aceptamos la existencia de un estado de naturaleza tal como lo estipuló Jean-Jacques Rousseau en el siglo XVIII, añadiendo que la existencia humana actual es inauténtica, está corrompida por las normas sociales y desfigurada por las imposiciones del sistema, etc. Si finalmente tomáramos esta decisión deberíamos darle la razón a C., sin duda. El problema es que no solo deberíamos darle la razón a C., sino también a Pol Pot. C. se consideró una víctima de la inautenticidad humana auspiciada por el sistema, y tomó una decisión coherente con su contexto; Pol Pot hizo exactamente el mismo diagnóstico, pero en unas circunstancias culturales y políticas diferentes. Las consecuencias de ambas decisiones no tienen nada que ver, por supuesto. Que nadie olvide, sin embargo, que el punto de partida es el mismo: la creencia en la posibilidad de restituir el estado natural, anterior a unas normas sociales que C. hubiera tildado de «castradoras» y Pol Pot de «burguesas». Uno envolvería su discurso con los lugares comunes de la contracultura de la década de 1970, y otro apelaría a las verdades apodícticas del materialismo dialéctico. La

heterogeneidad de los envoltorios despista; parece que hablamos de cosas que no están ligadas por relación sustantiva. Pero solo se trata de una apariencia: el referente último es el mismo.

La decisión que mencionábamos antes tiene un carácter axiomático: es un verdadero punto de partida, no una mera conclusión a la que se puede llegar o no. Se debe, pues, partir de ella. ¿Por qué, desde finales del siglo XVIII hasta nuestros días, ha habido pensadores refractarios a ese punto de partida teórico y otros que, en cambio, se han adherido a este con entusiasmo? He aquí un verdadero misterio. No resulta lícito afirmar que el axioma rousseauniano es falso (o, da igual, verdadero). Al menos en un sentido lógico-matemático, los axiomas no son, por definición, ni falsos ni verdaderos: conducen, o no, a contradicciones en su desarrollo deductivo, que es algo muy diferente. Eso significa que el punto de partida encubiertamente axiomático de Rousseau tiene en sí mismo un valor parecido al de Hobbes o al del liberalismo de Adam Smith. En consecuencia, resulta tan quimérico proclamar que la propiedad privada es contraria al estado de naturaleza como sostener la idea contraria. El estado de naturaleza no es un *hecho*, sino un punto de partida —una colina metafísica desde donde creemos otear *hechos*—. Desde su cima, algunos ven la parsimoniosa felicidad de los buenos salvajes. Unos se apuntan a la fiesta haciendo la revolución, y otros —urbanitas posmodernos a su pesar— lo hacen con altas dosis de nostalgia inyectadas directamente en vena.

El hombre que susurraba a los intelectuales

París, 1930

UN FIN DE SEMANA CUALQUIERA recupero casi por casualidad la mirada fresca, de una lucidez hilarante, de dos de las películas dadaístas fundacionales: *Entr'acte* y *Vormittagsspuk*. El absurdo elevado a la categoría de obra de arte, *joie de vivre*, emociones desbocadas como un caballo que lleva demasiados siglos atado. Hay que reivindicar esa mirada inteligente y desenfadada, salvaje y cultísima, aunque también hay que recordar cómo acabó realmente. *Entr'acte* se rodó en 1924 a partir de un delirante guion de René Clair y de Francis Picabia. La música la puso Erik Satie, que aparece en el film como un actor más. *Vormittagsspuk* es una producción del año 1928, escrita y dirigida por Hans Richter. La banda sonora fue destruida pocos años después por los nazis que, obviamente, la catalogaron como «arte degenerado». Cabe decir, sin embargo, que comparadas con *Un chien andalou* del irrepetible tándem Dalí-Buñuel, son obras menores, especialmente la de Richter. En *Un chien andalou*, por cierto, aparece alguna de las mejores conceptualizaciones visuales del buen salvaje contemporáneo. Hay una escena en la que el protagonista masculino de la película arrastra trabajosamente dos pianos que tienen encima una ternera muerta y al que están atados dos curas: es el peso de la cultura y de la religión, el peso de las normas. Es la losa de la tradición, densa, pesada, viejísima, indiferente. El buen salvaje es consciente de ese peso, y justamente por eso ya no es un buen salvaje: he aquí la inevitable contradicción del

falso bárbaro intelectualizado. En *Un chien andalou* vemos también al buen salvaje afectado por una pasión sexual carente de restricciones. Contempla con avidez a una mujer desnuda, contrae los labios, pone los ojos en blanco. No es que sea un animal: *quiere serlo*, que es algo sustancialmente diferente. Detrás de todo eso existe una lectura parcial y desenfocada de Freud, hecha a base de lugares comunes de manual escolar. Ya hemos dicho antes que la resurrección del buen salvaje en la década de 1920 tiene mucho que ver con el padre del psicoanálisis.

Algunos académicos han ubicado el dadaísmo en el ámbito de las vanguardias clásicas, sin darse cuenta del carácter contradictorio de esta taxonomía. Otros la han considerado una respuesta festiva y enérgica a la putrefacción estética del siglo XIX, al ambiente siempre malsano de la ópera, de la poesía tuberculosa, de la pintura *pompier*. Esto ya se acerca más a la realidad. El dadaísmo fue un parapeto contra el magma fétido de un Romanticismo que había hecho metástasis en las células del todavía incipiente siglo XX. Solo por haber contribuido a detener el espíritu del Romanticismo, que es una de las peores catástrofes culturales que ha sufrido Occidente, el dadaísmo nos merece un enorme respeto. ¿Qué le pasó a esa mirada? ¿Qué se hizo de aquella extraña mezcla de impertinencia infantil y de socarronería senil, de gag de cine mudo y de sofisticaciones conceptuales vanguardistas? ¿Por qué se marchitó tan pronto esa mirada?

En 1994, Stephen Koch, profesor de la Universidad de Columbia, publicó un libro titulado *Double Lives* (en castellano se tradujo en 1997 con el título *El fin de la inocencia*). El ensayo de Koch era, en realidad, una biografía *sui generis* de Willi Münzenberg, documentadísima aunque también metodológicamente cuestionable. Es probable —de hecho, es normal— que ese nombre no les suene de nada: Münzenberg vivió en la sombra, por no hablar de tinieblas. En cambio, si les hablo de Jean-Paul Sartre o de Simone de Beauvoir, de André Gide o de André Breton, del grupo de Bloomsbury o de los surrealistas, de John Dos Passos o de Dashiell Hammett, es probable que reconozcan más de un nombre (y

más de dos, y más de tres: se trata de algunos de los intelectuales y artistas más reputados del siglo xx). Pues bien: en algún momento de su vida, de forma directa o mediada, de cerca o de lejos, habiéndolo tratado personalmente o bien sin llegar a conocerlo, todos y cada uno de estos personajes y movimientos culturales estuvieron bajo el influjo de Münzenberg. Todos. Willi Münzenberg fue un espía de Stalin, aunque su extraño apostolado se remonta ya a la época de Lenin. Tenía una misión muy concreta: seducir a los principales intelectuales de izquierda de la década de 1930, tanto en Europa como en los Estados Unidos, y acercarlos a la causa soviética. Ahora puede parecernos normal, casi lógico, que los intelectuales progresistas de aquella época fueran prosoviéticos de manera automática. Esta percepción es errónea, al menos parcialmente. La deriva totalitaria y directamente criminal del incipiente Estado soviético ahuyentó a muchos adeptos de primera hora. Había que corregir esa imagen, y eso solo era posible yendo más allá de la persuasión, e incluso de la mentira. Había que apelar directamente a una realidad que estaba más allá de la propia realidad. Quizás por eso los surrealistas fueron los primeros en tragarse el anzuelo. He aquí la inexplicable victoria de Münzenberg. Su trabajo fue discreto, impecable y, sobre todo, duradero. Ya fuera proporcionando jovencitos al pederasta André Gide, o bien ofreciendo adulación, casi postración, al narcisista André Breton, Münzenberg llevó a buen puerto el encargo del máximo dirigente de la URSS.

> Es muy posible —dice Josep Pla— que la presencia de intelectuales en los círculos llamados aristocráticos o burgueses no tenga otra justificación que la capacidad que a veces tienen estos elementos de amenizar el tedio de los grupos con sus sarcasmos más o menos agudos, más o menos serpenteantes y alambicados. Los intelectuales siempre han tenido un fondo de juglares.

Muchos intelectuales europeos, y algunos estadounidenses, se

convirtieron así en una pieza más en el gran juego de la Guerra Fría. Algunos, muy pocos, sabían exactamente a qué jugaban. A otros, quizás la inmensa mayoría, no les importaba el juego a pesar de desconocer quién movía remotamente los hilos. Contemplada con perspectiva, la ambigüedad moral de todos ellos resulta hoy turbadora. Todos sabían y no sabían, todos hacían y no hacían, todos jugaban y no jugaban. En todo caso, en el tablero no había figuritas de madera, sino cientos de miles de personas encarceladas injustamente, vejadas, torturadas, asesinadas. No se trataba, pues, de un juego cualquiera; el novelista Martin Amis lo explicó muy bien. ¿Qué sabían aquellos chicos exquisitos de Cambridge y Oxford de las cosas que Stalin hacía a sus compatriotas? Esa sí que es una pregunta moralmente comprometedora. Lo sabían todo, o casi todo, pero creían en aquel plan providencial llamado utopía. Los espectros hambrientos que se movían lentamente por la nieve de Siberia formaban parte de aquel plan. En la era de las ideologías, en el siglo XX, las personas no contaban mucho, y quizás por eso murieron tantísimas.

El objetivo de Stalin en aquellos tiempos confusos no era otro que cerrar el paso a la discrepancia intelectual fuera de las fronteras de la URSS. Dentro lo conseguía a través de métodos mucho más rudimentarios aunque igualmente funcionales. Causaron la muerte de unos veinte millones de personas. ¿Cómo hacerlo? Muy sencillo: identificando a los que discrepaban de su política —los malos— con el fascismo, y a los dóciles —que no buenos— con el antifascismo. Quizás por eso, Münzenberg empleaba en sus informes secretos la expresión «clubes de inocentes» para referirse a los incautos que se adherían al totalitarismo pensando que, en realidad, lo estaban combatiendo. Para convertirse en un buen revolucionario había que ser, por encima de cualquier otra cosa, dócil. Es probable que en toda la historia de la humanidad no haya existido una contradicción tan aberrante y de consecuencias tan trágicas como esta. En realidad no se trata de una contradicción política, sino moral.

Una páginas atrás, evocando a mi amigo C., me he referido al asunto de la propiedad de las palabras. ¿De quién son las palabras, quién determina realmente su significado? Por supuesto, el que sabe connotarlas a su gusto, el que es capaz de adherirles un sentido que juega a favor de sus propios intereses, el que posee coartadas semánticas. Aquel que, en definitiva, se inventa una línea divisoria entre los buenos y los malos, y hace que los demás la acepten dócilmente. Eso pasó en la década de 1930 con unas determinadas palabras, y hoy, por inercia, sigue pasando con otras, al menos en Europa. Me refiero, por ejemplo, a las nociones-zombi de «derechas» e «izquierdas» (en este punto siempre hay algún jubilado que oyó hablar de Gonzalo Fernández de la Mora cuando cursaba el PREU y, como si se tratara de un resorte, lo menciona añadiendo una sonrisita resabiada).

El binomio derecha-izquierda nace a partir de la Revolución francesa. Originalmente hacía referencia a la ubicación de determinadas facciones políticas en el hemiciclo de la asamblea. Más tarde se desnaturaliza en la Europa de los totalitarismos y, finalmente, termina muriendo justo donde nació: en París, en mayo del año 1968, cuando los hijos de la burguesía colaboracionista quedan fascinados por la estética revolucionaria y por la posibilidad del primer relevo generacional de la historia planteado como un golpe de estado. Si los conceptos-zombi de «derecha» y «izquierda» todavía colean es porque, al menos en parte, permiten dar crédito a numerosas y variadas imposturas. Evitan, además, la necesidad de argumentar, en la medida en que el discrepante siempre es, por definición y gracias a una especie de decreto no escrito, un reaccionario, un facha, un neocón u otras lindezas por el estilo. Hacer política en el contexto de una esfera mental de buenos y malos siempre es más agradecido que tener que asumir públicamente la ineficacia económica o el legado histórico de millones de personas asesinadas, por ejemplo. Esa es justamente la victoria póstuma de Münzenberg. Que perdure aún en 2025 resulta encomiable.

Ciertas palabras ya devastadas son, sin duda, políticamente útiles para

quien las patentó, pero conducen a tergiversaciones inasumibles. La que hoy resulta quizás más preocupante es el olvido de la noción de totalitarismo, sin la cual no se pueden entender las grandes catástrofes del siglo xx. ¿Por qué no se habla casi nunca de él? Es aquí donde aparece la mirada equívoca —en el sentido figurado, pero también en el no figurado: el del estrabismo— de Jean-Paul Sartre, *maître à penser* por antonomasia de la pasada centuria. No se trata de cargarle todos los males, pero sí de evocar lo que representó realmente en su momento. Hanna Arendt acuñó una expresión afortunada: la banalidad del mal. En el caso de Sartre deberíamos hablar más bien de la banalidad del bien, del compromiso político y moral entendido como una simple pose estética, alejado de cualquier diálogo honesto y sustantivo con la realidad. Es simplemente impensable, imposible, que Sartre desconociera las penurias materiales y las vejaciones personales que marcaban la vida cotidiana de los habitantes de los países de la órbita soviética o, más adelante, de la China de la Revolución Cultural. Así pues, ¿cuál era el sujeto histórico de su compromiso? No había ningún sujeto histórico real y tangible: no se trataba del proletariado ni de nada por el estilo. Se trataba, por el contrario, de un sujeto suprahistórico, de la sustancialización de la fantasía antropológica que se había ido incubando desde hacía siglos. Eran los buenos salvajes de siempre, aunque ahora transfigurados en héroes de los planes quinquenales, o bien en los adolescentes chinos que aplicaban un correctivo revolucionario a su antiguo profesor de matemáticas (porque el álgebra, como todo el mundo sabe, solo es un prejuicio burgués). Cuando uno se compromete con un colectivo definido, con un grupo de personas reales —sean proletarios o intérpretes de fagot— puede actuar, al menos, a partir de un referente tangible. En cambio, el compromiso con una entidad puramente imaginaria, con aquellos buenos salvajes abstractos, despersonalizados, a quienes en apariencia les daba igual vivir en la más absoluta miseria y en la más humillante de las opresiones, no hace posible ningún tipo de decisión plausible. No olvidemos que estamos

hablando de una simple fantasía planteada *axiomáticamente*: he aquí la esencia de la banalidad del bien.

Gracias a las innegables habilidades adulatorias de Willi Münzenberg, André Breton y sus seguidores acabarán haciendo algo parecido a Sartre: transformarán la risa salvaje y fresquísima del surrealismo en un discurso estereotipado al servicio del totalitarismo. Algunos, incluso, llegarán a hacerse cómplices pasivos de sátrapas monstruosos. Esta transformación imprevista y carente de sentido marca un punto de inflexión extraordinariamente negativo en el seno de la cultura occidental. La expresividad libérrima del surrealismo fundacional quedaba de esta manera encajonada en una serie de manifiestos literariamente anodinos que, aunque fuera de manera indirecta, otorgaban carta de legitimidad a los peores criminales que ha conocido la historia de la humanidad. De todo ello se han escrito muchas cosas desde una perspectiva histórica o política. El mérito del novelista Martin Amis consiste en haberse adentrado en la terrible perspectiva moral de la cuestión, que afectaba ni más ni menos que a la biografía de su propio padre.

Por razones obvias, de los espías no suelen quedar muchas fotografías. Willi Münzenberg no constituye precisamente la excepción a esa regla; más bien la confirma. El libro de Koch reproduce un par de imágenes de una gran expresividad. Aquella mirada dice, y a la vez oculta, tantas cosas… En ambas fotografías, Münzenberg va completamente despeinado. Podría pasar por un poeta o por un pintor bohemio, imposible de distinguir entre los que frecuentaban los círculos artísticos de la vanguardia entre la década de 1920 y la de 1930. Es —parece— un perfecto buen salvaje de la época, uno de aquellos jóvenes que por la mañana firmaban un manifiesto contra la pintura académica, por la tarde practicaban la escritura automática, y de noche se emborrachaban con absenta al lado de algún putón sifilítico de la Place Pigalle. Sin embargo, todo es mentira. A Münzenberg le delata esa sonrisita un poco amarga, vagamente insolente, patrimonio de los muy desengañados o

bien de los muy, muy cínicos; y también aquella mirada que, a fuerza de querer parecer demasiado franca y transparente, desprende una sombra de extrañeza y de opacidad. La mirada de Willi Münzenberg nos habla de aquel siglo en que los intelectuales se dejaron seducir por las golosinas filosóficas del totalitarismo, por ideas demasiado fulgurantes, por aquella irresistible bisutería conceptual. La más atractiva estaba representada por los buenos salvajes que debían redimir el mundo de los restos putrefactos del siglo XIX. A Heidegger le fascinó la bestia rubia de la mitología nazi, tomada de los últimos delirios epilépticos de Nietzsche. A Sartre le cautivó aquel titán soviético que un día segaba los campos y otro combatía en una trinchera, impávido, ajeno a las miserias burguesas —ajeno, incluso, a las necesidades fisiológicas básicas del ser humano—. Los buenos salvajes no comen ni tienen frío. Los buenos salvajes solo están pendientes del inapelable juicio del tribunal de la historia. Los buenos salvajes no sufren las miserias de la vida cotidiana. No pasean por las calles o por las plazas, como todo el mundo: transitan directamente los senderos de la utopía.

Aquellos seres solo existían en la imaginación de los intelectuales y permitían completar un rompecabezas al que le faltaba una pieza. Los sujetos históricos abstractos —el proletariado, la raza aria, o lo que sea — posibilitan la construcción de grandes frases. La decepción llega cuando los miramos de cerca, uno a uno, y constatamos que no son abstracciones filosóficas, espectros congelados en un espacio ahistórico, sino personas que un día tienen frío y otro calor, personas que un día se levantan con ganas de trabajar y otro no les apetece pegar golpe. Estas personas concretas, no idealizadas, no encajaban ni jamás podrían llegar a encajar en los grandes proyectos utópicos que se gestaron entre el siglo XIX y el XX. Había, pues, que transformarlas en seres no contaminados por las miserias de la mentalidad burguesa. No hacía falta buscar mucho: la figura del buen salvaje ha acompañado a la aventura intelectual de Occidente desde el siglo XVI. Solo era necesario un *aggiornamento* convincente. Del resto se encargó Willi Münzenberg

siguiendo las órdenes emanadas providencialmente por el materialismo dialéctico: primero las del camarada Lenin, después las del camarada Stalin. Su legado sigue vivo.

Arqueología del ensueño *woke*

Sídney, 2000

CON LA BELLÍSIMA EXPRESIÓN «el tiempo de los sueños», los aborígenes australianos aluden a una era remota e indefinida que nosotros, occidentales, identificaríamos con los primeros mitos fundacionales. En el tiempo de los sueños las personas aún conocían la lengua de los cocodrilos y podían volar como los pájaros o esconderse bajo las piedras como los lagartos. Todo era posible. No estamos hablando de historia, que ha sido una noción asumida por poquísimas culturas, sino de una entidad supratemporal que desde nuestras coordenadas conceptuales resulta incomprensible o, cuanto menos, inefable. Al tiempo de los sueños no se le puede aplicar un criterio cronológico, un simple tiempo verbal. Estamos demasiado acostumbrados a utilizar la idea de progreso sin tener presente que es una construcción —por otra parte muy reciente — de nuestra cultura. El tiempo de los sueños y el concepto occidental de progreso son refractarios, irreconciliables, intraducibles. Eso implica algunos obstáculos y ciertas ventajas. Los primeros son bastante obvios: la ausencia de la idea de progreso nos ubica en un espacio casi metafísico, con tiempo pero sin historia, desde el que resulta difícil dibujar un horizonte vital que vaya más allá de la cena del día siguiente. Claude Lévi-Strauss se refería a ello con la denominación, algo confusa, de «culturas frías». La ventaja radica en que la ausencia de expectativas maximalistas de futuro ahuyenta, por definición, ciertas aventuras arriesgadas que suelen pagarse con miles y miles de muertos. Por suerte, los buenos salvajes, los de verdad, no saben que son buenos salvajes…

El escritor y viajero inglés Bruce Chatwin (1940-1989) rememoró en uno de sus libros la persistencia de aquella cosmovisión en el seno de los pueblos nativos de Australia. Hay que remarcar el plural porque los llamados —a menudo de forma despectiva— «aborígenes» no son una entidad ni cultural ni lingüísticamente homogénea. Chatwin, dicho sea de paso, fue uno de los últimos que contribuyeron a reavivar, y al mismo tiempo a cuestionar, el mito del buen salvaje. Sus libros contienen, en este sentido, intuiciones muy interesantes, que no temen adentrarse en la paradoja: Chatwin impugna a menudo el etnocentrismo desde una posición abiertamente etnocéntrica. Lo mismo podemos decir de Nigel Barley, por ejemplo. Quizás es que los viajeros ingleses no han acabado de digerir el fin del Imperio…

Hace exactamente un cuarto de siglo, en agosto del año 2000, los pueblos aborígenes de Australia gozaron de un protagonismo efímero y más bien equívoco en la inauguración de los Juegos Olímpicos de Sídney. La atleta Cathy Freeman, campeona mundial de los 400 metros y destacada defensora de las culturas nativas australianas, fue la encargada de llevar a cabo el clímax de la ceremonia inaugural: elevar la llama olímpica al pebetero del estadio. Tocado por ese inevitable toque *kitsch* del olimpismo, el complejo y espectacular mecanismo falló. A lo largo de tres interminables minutos, aquel símbolo del progreso tecnológico quedó suspendido en el aire, dibujando unos movimientos bruscos que parecían poner en peligro la integridad física de la deportista. El simbolismo inicial propuesto por la organización se transformó de repente en una especie de pesadilla ideada por el azar: el progreso occidental, representado por la tecnología del pebetero, actuaba de espada de Damocles encima de una desconcertada atleta aborigen.

Probablemente, esa segunda escenografía que nadie había previsto es la que mejor se aviene al entramado histórico que ha vivido Australia desde hace más de 200 años. La idea de progreso y el tiempo de los sueños no pueden ser aunados coherentemente con tanta facilidad, ni

con *atrezzo* olímpico ni sin él. Pasar del Neolítico a la era industrial en cuestión de semanas, tal como ocurrió en la primitiva Australia colonial, no resultaba tan sencillo.

Dejemos ahora de lado si ese tránsito histórico era evitable o inevitable, bueno o malo. Concentrémonos en los resultados: unos 400.000 seres humanos —más o menos el 2 % de la población— completamente desorientados, humillados hasta límites inimaginables a lo largo de dos siglos, carentes de derechos civiles hasta hace cuatro días, aturdidos por el alcoholismo, el paro, el analfabetismo y la falta de perspectivas sociales. La ceremonia inaugural de Sídney 2000 hizo un notable esfuerzo simbólico para restituir históricamente la dignidad de aquellas personas. El protagonismo parcial del folclore aborigen desprendía un regusto de desagravio y de asunción de responsabilidad, a mi juicio sincera y honesta. Los portadores de la rotunda antorcha del progreso y los depositarios del legado etéreo del tiempo de los sueños parecían haber alcanzado una hibridación satisfactoria y mutuamente enriquecedora. No debemos olvidar, sin embargo, que aquello era un gran espectáculo audiovisual de alcance global y no un fragmento de la durísima realidad cotidiana que viven los cerca de 400.000 aborígenes australianos.

La historia que estamos resumiendo aquí no deja indiferente a nadie. No es infrecuente que se simplifique a base de maximalismo y de afectación retórica. Existen dos supuestas *soluciones* —por otra parte antagónicas— que resultan especialmente desafortunadas. La primera consiste en hacer abstracción de la diferencia cultural; la segunda se basa en la exacerbación de esta hasta el límite de la incomunicación. El jacobinismo estatista pertenece, por supuesto, al primer grupo. La segunda falsa solución se traduce en un relativismo cultural extremo, radical, según el cual los aborígenes y los australianos de origen anglosajón son dos realidades impermeables, ontológicamente aisladas. Ninguna de las dos alternativas ha dado jamás ningún resultado positivo: crear ciudadanos a garrotazos, o bien obligarles a ser figurantes

de un enorme museo etnológico —sección buen salvaje— no parecen propuestas estimulantes.

En este preciso contexto, el hecho de insistir únicamente en la equiparación de los derechos individuales o, por el contrario, en la restitución de los derechos colectivos, es insuficiente. En el primer caso, la plena ciudadanía se obtendría en detrimento de un antiquísimo legado cultural —y eso se traduce sistemáticamente en desarraigo, en autoodio, en desorientación: en miradas atónitas—. En el segundo caso se daría la situación inversa, lo que al fin y al cabo significa una esperanza de vida de treinta años, condiciones materiales precarias, etc. El esquema es aplicable a los aborígenes australianos, pero también a los inuit de Canadá o a cualquier otro pueblo que haya pasado de la edad de piedra a la era espacial sin transición histórica intermedia. Conviene remarcar, en todo caso, que la constatación de los difíciles problemas que afectan actualmente a esas comunidades humanas no justifica la invención de un pasado idílico. Pasar hambre y calamidades, o morir a causa de enfermedades triviales, no es muy bucólico, diría yo. Vegetar en los suburbios de una ciudad australiana tampoco, evidentemente. El citado Bruce Chatwin, por cierto, describió ese inframundo sórdido de forma magistral.

Creo que la generación a la que representaba la atleta aborigen Cathy Freeman ya no quiere saber nada de estas dos falsas alternativas. En este sentido, es probable que la iconografía utilizada en los Juegos de Sídney hace un cuarto de siglo constituyera un punto de inflexión simbólico muy importante en las legítimas reivindicaciones de su pueblo. A pesar de las concesiones a la estética de parque temático, a pesar de escamotear el problema estrictamente político que plantean los grupos nativos, a pesar de la amnesia colectiva a la hora de reconocer un racismo institucional que duró hasta hace poco, la ceremonia de apertura de los Juegos Olímpicos de Sídney sirvió sin duda de alguna cosa.

S. decía que Cathy Freeman había escenificado dócilmente el triste

papelón que le habían dictado los blancos, y añadía que tendría que haberse quitado esa «ridícula» ropa deportiva y prender fuego al estadio con la misma antorcha olímpica. S. era —y supongo que sigue siendo— un sociólogo mexicano más o menos de mi edad, quizás un poco mayor, a quien conocí en uno de esos actos académicos que desembocan en una cena fría donde la gente, incómoda, no sabe dónde ponerse ni con quién hablar. La desazón relacional hace que el lubricante social que conocemos como alcohol sobrepase a menudo su función, y las conversaciones discurran entonces por vericuetos imprevistos. Esto es lo que pasó justo un par de meses después de la ceremonia olímpica, es decir, a finales de septiembre del año 2000. Además de ser blanco como la nieve, S. tenía un apellido genuinamente alemán, aunque juraba y perjuraba que dos de sus antepasados eran «indígenas puros» (por razones que desconozco, la mayoría de estadounidenses que he conocido albergan fantasías parecidas). S. pronunciaba el adjetivo «puro» con un tono que me inquietaba, cosa que le hice saber en uno de los tres o cuatro correos electrónicos que intercambiamos posteriormente. Es probable que la animosidad y la desmesurada vehemencia verbal contra la pobre Cathy Freeman fuera el resultado de las numerosas copas de cava (malo y casi tibio) que tomamos aquel día, pero el tema de fondo estaba considerablemente más argumentado. Disponía de un discurso que, sin ser sólido, estaba parapetado en esos tres o cuatro lugares comunes que el interlocutor no puede permitirse el lujo ni siquiera de matizar sin parecer un reaccionario.

S. se autodefinía como indigenista, y añadía que esa era «*nuestra* manera de profundizar en el antiimperialismo». Al inquirir a quién se refería exactamente cuando hablaba de «nuestra manera» se sintió ofendido y, rehuyendo una respuesta concreta, me replicó que las cosas que en Europa se ven de un modo, en América latina y otras partes del mundo que llamamos «subdesarrollado» se ven de otro. Insistí: ¿qué tenía que ver él —un profesor universitario de la UNAM que acababa de realizar una estancia académica en Francia— con un indígena de las

selvas de Chiapas? Yo también podía sentirme solidario con las vejaciones históricas que había sufrido aquella gente durante generaciones, durante siglos, pero eso no me facultaba a emplear la expresión «nuestra manera». ¿De qué —de quién— estaba hablando exactamente? ¿Y qué derecho tenía a hacerse partícipe, e incluso protagonista, de un sufrimiento que no había sido nunca el suyo? Fue justo en ese punto cuando salió el nombre propio que —lo reconozco— ya me esperaba. No se trataba del subcomandante Marcos ni de ningún otro héroe posmoderno por el estilo. Se trataba de Fray Bartolomé de Las Casas. Había un hilo invisible que comunicaba la ropa deportiva supuestamente «ridícula» de la atleta australiana Cathy Freeman con el proyecto truncado de un fraile dominico del siglo XVI: ¡ahí es nada! Mi nariz empezaba a olisquear la presencia etérea de los buenos salvajes. Y así fue.

Al cabo de un par de semanas, S. me envió un correo electrónico inacabable, con aquellos encabezamientos ampulosos que ya solo utilizan algunos latinoamericanos aunque se declaren indigenistas de la ultraizquierda más incendiaria: «Respetado doctor Sáez Mateu». S. insistía en que yo era incapaz de entender por qué Cathy Freeman estaba equivocada. La atleta, según S., había sido utilizada para escenificar una integración que, en realidad, nunca se había llevado a cabo. Le di la razón, por supuesto. Pero añadió algo más:

> En Europa, a menudo piensan que todas sus ruinas equivalen a cultura, aunque a menudo no significan otra cosa que decadencia *[touché!]*. El pasado se puede interpretar de muchas maneras (…) Lo que para ustedes es la vieja humanidad —los nativos de todo el mundo que no han acatado el *way of life* occidental— para algunos, como yo mismo, constituye en realidad la nueva humanidad, la que permitirá que nos libremos de esa manera destructiva de entender la sociedad y la naturaleza.

¡Todo aquello me sonaba tanto!

Tardé en localizar la cita textual, y fue por pura casualidad: se encontraba en mi propia tesis doctoral. Era una frase del padre Isacio Pérez referida a Fray Bartolomé de Las Casas. Estaba en la página 73 de un estudio monográfico que este señor publicó en 1984. Decía así:

> [Bartolomé de Las Casas] tuvo la fortuna de equiparse de unos principios antropológicos básicos (filosóficos y teológicos) que le permitieron estructurar una doctrina nítida sobre los hombres huevos que eran los indios; doctrina que marcaba la pauta de las relaciones personales y sociales que los Hombres Viejos de Europa comenzaban a tener con aquellos.

S. replicó que él no tenía nada que ver con las opiniones de «un cura reaccionario». Me dijo también que había descontextualizado sus palabras; que él, en realidad, se refería a otra cosa —no me dijo nunca a cuál—. Nuestra relación epistolar terminó en ese punto, bruscamente. Siempre me quedé con la duda de si S. era, sin saberlo, uno de los últimos apologetas de la conquista de América, o bien si el padre Isacio Pérez era, también sin saberlo, un revolucionario de ultraizquierda. Lo que sí me quedó claro es que existía una relación confusa, subterránea y extraordinariamente compleja entre el izquierdismo posmoderno de personajes como Frederic Jameson, por ejemplo, y la teología posmedieval de autores como Las Casas. Más adelante volveremos a hacernos eco de todo este lío, porque de hecho es la clave de muchas de las contradicciones ideológicas de la actualidad. ¿Comienzan todas con Rousseau o son anteriores a su obra?

El sujeto histórico de los *Manuscritos* de Marx no es exactamente el proletariado, sino una hibridación de este con la fantasía antropológica que Rousseau detalla en *El contrato social*. Rousseau se inspira esencialmente en un par de capítulos de los *Ensayos* de Montaigne («De los caníbales» y «De los carruajes») así como en una gama bastante heterogénea de crónicas americanistas, entre las que destacan la de

Francisco Coreal y la de el barón de Lahontan. Resulta significativo que, tras la caída del Muro de Berlín, el intento de reavivar y repintar a la desesperada las ideas marxistas coincidiera con la actualización del indigenismo en Chiapas, en Bolivia y en tantos otros lugares. La utopía no resulta concebible sin sus protagonistas, que no son otros que los buenos salvajes. Tal como habrá podido observar el lector en lo que llevamos de ensayo, esta parece ser la regla de oro del asunto.

La corrección política y la cultura de la cancelación han sido uno de los factores que más han contribuido al empobrecimiento del pensamiento occidental. Hay algunos conceptos que ya no se pueden utilizar, preguntas que no se pueden formular… Ese era justamente el parapeto dialéctico de S. No tendría demasiada importancia si no fuera porque esos conceptos, esas preguntas, son precisamente el centro de la mayoría de debates de la cultura contemporánea. Rehuyéndolos, o postergándolos *sine die*, no conseguimos otra cosa que transformar el posible debate en un silencio tenso e inútil que un buen día —de repente, por sorpresa— aflora virulentamente. He aquí, compendiada en una sola frase, la genealogía del siniestro populismo de derechas que hoy campa a sus anchas.

El 11 de septiembre de 2001 Occidente se dio cuenta —obviamente cuando ya era demasiado tarde— de que las voces de una buena parte del islam y las de una buena parte de las democracias de Europa y América no eran concordantes, ni tampoco parecían estar muy dispuestas a acercarse. Aquí, el viejo esquema mental del buen salvaje ya no encajaba de ninguna de las maneras: como línea argumentativa, no conducía a ninguna parte. Además, la corrección política no permitía ni siquiera esgrimir la existencia de un conjunto de valores fundamentales que no pueden ser ubicados en una zona común o en un espacio dialógico de intersección. Hay referentes importantísimos que pueden ser compartidos, pero existen otros que difícilmente permitirían un consenso intercultural. Se consideran innegociables e irrenunciables —salvo, claro está, que entre todos optemos por deshacernos del legado

histórico que nos ha llevado a ser como somos—.

La anterior frase podría ser firmada y asumida de pies a cabeza por un demócrata occidental, por un integrista islámico y por un indigenista latinoamericano de ultraizquierda como S. Paradójicamente, pues, habríamos llegado a un primer acuerdo a base de constatar que en ciertas cosas no existe ninguna posibilidad significativa de acuerdo real, al menos a medio plazo. Se trataría sin duda de un consenso extraño, aunque consenso al fin y al cabo. Es un primer paso que podría servir para estipular las condiciones del diálogo. De momento, ese primer paso no se ha dado. Por el contrario, se ha partido de unos supuestos mínimos que todos los interlocutores perciben como máximos.

En el caso de Occidente, estos mínimos irrenunciables están compendiados en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, un documento aprobado el 10 de diciembre de 1948 por la Asamblea General de las Naciones Unidas, en su resolución 217 A-III. Remarco estos detalles por si a alguien se le ha olvidado que lo que llamamos «derechos humanos», sin otra especificación, es en realidad un texto redactado por un conjunto de personas concretas en un momento histórico muy determinado, y no un decálogo caído del cielo, ni tampoco una instancia metafísica al margen del tiempo y del espacio. No esgrimo aquí una posición relativista: me limito a hacer una mera constatación. El relativismo es otra cosa distinta; consiste en equiparar, por ejemplo, la democracia representativa de los países occidentales con las decisiones arbitrarias de un tirano de opereta. Así lo hizo una cierta izquierda en nombre de una supuesta denuncia de la prepotencia occidental, así como una cierta derecha liberal que apelaba al pragmatismo económico en las repúblicas bananeras de América Central («son unos hijos de puta, pero son *nuestros* hijos de puta»). La Declaración Universal de los Derechos Humanos, ¿contiene valores realmente universales o es solo una proyección etnocéntrica de Occidente? Para muchos, esta pregunta está mal planteada. La Declaración no «contiene» valores universales, sino que tiene una

pretensión de universalidad, que hay que situar al margen del origen histórico concreto de aquellos valores. La objeción es sin duda ingeniosa pero poco convincente, sobre todo si aparcamos los cuentos de hadas de la corrección política y nos disponemos a hablar sin sordina de hechos concretos.

Empecemos desmontando algún que otro equívoco de gran calado. Es cierto que la Declaración Universal de los Derechos Humanos fue «aprobada por la ONU sin ningún voto en contra», pero expresarlo de esta manera es faltar a la verdad por omisión. En primer lugar, porque en la ONU de 1948 estaban representados solo 58 estados. La inmensa mayoría —en el sentido literal de la palabra: tres cuartas partes de los actuales estados— se encontraban aún bajo el yugo colonial. Es el caso de la casi totalidad de los estados de tradición islámica. En segundo lugar, la DUDH no obtuvo ningún voto en contra, pero sí 8 significativas abstenciones, además de dos ausencias. Ni Arabia Saudita ni la mayoría de países comunistas dieron su visto bueno al documento. Las ideas que inspiraron a estos últimos países han pasado a mejor vida; las del primer país mencionado, por el contrario, se radicalizaron en la década de los noventa en muchas zonas del mundo, y desde entonces no han parado de crecer.

Reitero, para desterrar equívocos, que no estoy tratando de relativizar nada. Solo intento replantear el problema sin caer en juegos de palabras autocomplacientes. La Declaración Universal de los Derechos Humanos es un equilibrado compendio de las aspiraciones ético-políticas de la modernidad occidental, no de una abstracción llamada «humanidad». Reúne el espíritu de numerosos hitos de nuestra trayectoria civilizatoria, desde la Declaración de Derechos inglesa de 1689 hasta la Constitución de México de 1917, pasando por la Declaración de Virginia de 1776 o la francesa de 1789. Sea como fuere, esta constatación no resulta incompatible con la honesta pretensión de hacer extensibles dichos derechos a todos los seres humanos. Se trata, pues, en realidad, de valores occidentales susceptibles de ser universalizados. Las personas

que en el seno del Islam consideran que los mencionados derechos son, en realidad, una nueva y sutil imposición poscolonial desvinculada de su legado cultural propio, no actúan por fuerza deshonestamente ni faltan a la verdad. En este contexto, la única actitud deshonesta, tergiversadora y demagógica consiste en legitimar la injusticia y la opresión en nombre del relativismo cultural, de una identidad inventada *ad hoc* o de la lectura homicida de determinados textos religiosos que, en realidad, apuestan por la fraternidad entre los pueblos. Este es el discurso de la mayoría de integristas islámicos, aunque también del de la mayoría de gobiernos occidentales que, de una manera sórdidamente interesada, normalizan las putrefactas monarquías petroleras del Golfo Pérsico. Antes de intentar estipular un verdadero diálogo intercultural hay que tener muy claro qué somos y qué queremos ser. No seamos, pues, relativistas: limitémonos a ser honestos y empecemos a hablar abiertamente de los problemas que condicionan nuestro futuro.

Es justamente en este lodazal conceptual donde individuos como S. tenían, tienen y tendrán su nicho ecológico: cuando les conviene apelan al carácter universal y atemporal de los valores contenidos en la Declaración, y cuando no les parece oportuno denuncian en clave *woke* su sesgo etnocéntrico y poscolonial. Una jugada magnífica. Reivindican el tiempo de los sueños de los aborígenes australianos y, al mismo tiempo, su acceso a unos estudios superiores que inexorablemente reducirán al absurdo aquella visión del mundo y la folclorizarán sin remedio. Quieren que los buenos salvajes ingresen directamente en la posmodernidad, sin pasar por una modernidad que es por fuerza traumática: está llena de fábricas, de humo, de cambios frenéticos, de movilidad mental, de malestar. La modernidad es un cambio, no un apacible paseo. Esta es la razón última de las críticas a la atleta Cathy Freeman: pretenden que siga siendo como sus antepasados y a la vez que no se pueda reconocer en ellos, que hable del tiempo de los sueños pero con un teléfono móvil de última generación.

Todo esto es posible gracias a que la confusión se ha convertido en un

valor posmoderno. Gianni Vattimo afirma que la confusión constituye una barrera contra el totalitarismo. Me lo dijo en una larga conversación que mantuvimos en marzo de 2007 en el Centro de Cultura Contemporanea de Barcelona, y que posteriormente fue publicada en la desaparecida revista *Via*. Vattimo afirmaba que en un contexto cultural tan abigarrado como el nuestro no puede aflorar otro Hitler: hay demasiadas voces, hay demasiado ruido, pasan demasiadas cosas. Eso es cierto. Pero sí que surgen intelectuales como S. Ciertamente, estos no nos conducen al totalitarismo, pero sí a la frivolidad.

Me olvidaba añadir que esa misma mañana de 2007, Vattimo hizo una apología de personajes como Hugo Chávez o Fidel Castro, hoy ya fallecidos, como el mismo Vattimo. A medida que se iba haciendo mayor necesitaba dogmas «aunque fuese en dosis homeopáticas». He aquí una pequeña tragedia intelectual que obliga a revisar severamente toda la literatura posmoderna de la década de 1980.

Los malos salvajes

Barcelona, 2001

SIEMPRE QUE PUEDO voy a la universidad dando un paseo. Vivo en el barcelonés barrio de Gràcia y mi facultad se encuentra justo en el centro de la ciudad, al lado del MACBA y del CCCB. Suelo bajar por la calle Gran de Gràcia y luego sigo por Rambla de Cataluña o por el mismo Paseo de Gracia, depende del día. Después acostumbro a cruzar la plaza de Cataluña y entro en la calle Tallers, hasta Valldonzella. En mayo de 2001, sin embargo, ese trayecto me inquietaba. La plaza de Cataluña estaba ocupada por cientos de personas que vivían en condiciones miserables. Por aquel entonces la mayoría eran jóvenes nigerianos sin papeles, aunque ante los periodistas o la policía esgrimían procedencias fantasiosas relacionadas con países en guerra donde, posiblemente, no habían estado nunca. No increpaban a nadie y mantenían el lugar relativamente ordenado; su comportamiento era más que correcto. En todo caso, la situación resultaba insostenible. A principios de julio aquello parecía —y de alguna manera era— un campamento ubicado en el mismo corazón turístico de la ciudad de Barcelona.

La situación no era viable, en efecto, aunque nadie disponía entonces de un discurso coherente para tratar de enderezarla. Existen diferentes planteamientos sobre la manera más adecuada de encauzar una cuestión como la inmigración irregular, pero la situación que comentamos iba mucho más allá de ese tema. Comprometía genéricamente la relación de un mundo rico que juega al gato y al ratón con personas que luego acababa utilizando como mano de obra barata. Ese juego se hacía allí

demasiado visible: resultaba casi obsceno. También ponía en evidencia, en este caso sonrojantemente, las contradicciones de una izquierda estética que ha transformado al inmigrante ilegal en una variante más del buen salvaje del siglo XXI. Pero resulta —¡ay!— que en aquellas circunstancias a esa izquierda estética le tocaba mover ficha por una razón institucional ineludible: la alcaldesa en funciones en aquel momento, Imma Mallol, era militante de un partido ecosocialista, IC-V. No tenía escapatoria.

En el mes de agosto de 2001, los acontecimientos relacionados con el desalojo de los cientos de africanos instalados en la plaza de Cataluña marcaron sin duda un punto de inflexión en el mal llamado «problema de la inmigración». Las cosas que pasaron esos días corroboraron que los verdaderos problemas eran la incapacidad de regular racionalmente el flujo migratorio, la falta de pericia y de sentido común a la hora de redactar leyes que fueran a la vez operativas y flexibles y, finalmente, el hecho de no disponer de una diplomacia capaz de tener bajo un mínimo control los movimientos masivos de personas desde su mismo origen. Los problemas eran y siguen siendo estos, no otros. Sin los inmigrantes magrebíes, subsaharianos, latinoamericanos y asiáticos que hay ahora mismo en Europa, ¿quién se encargaría de subir bombonas de butano a pisos sin ascensor, de trabajar de albañil o de temporero, o de cuidar ancianos?

Los hechos acaecidos aquel agosto hacen comprensibles ciertos asuntos. Algunos de ellos resultaban curiosos. Empecemos por el más evidente, y quizás también el más vergonzoso: cuando esas cosas acontecían en alguna aldea de una comarca remota corrían ríos de tinta denunciando espantosas actitudes xenófobas. Si pasaba en el centro de Barcelona, en cambio, había que hablar de pragmatismo, de responsabilidad política y de respeto a la legislación vigente. Las mismas organizaciones no gubernamentales que en un caso se rasgaban la vestiduras y bloqueaban las centralitas de los diarios de toda España a base de denuncias, no dijeron entonces ni pío, o bien se limitaron a

escenificar algún gesto discretísimo. ¿Una doblez inexplicable? A quien quiera resolver el rompecabezas le recomiendo que compare detenidamente los euros que estas organizaciones sacan de unas instituciones y no de otras, y que luego observe con atención a quién denuncian en los medios de comunicación y a quién no. Los hechos de aquel agosto de 2001, en definitiva, volvieron a poner sobre la mesa el papel equívoco y distorsionador de muchas ONG —no de todas, evidentemente— en la escena política, mediática, institucional e incluso judicial.

Se puso en evidencia una segunda cuestión enormemente preocupante desde una perspectiva democrática: la mayoría —quizás la totalidad— de las instituciones solo toman decisiones en función de lo que dice la voz oracular de ciertos editoriales periodísticos y también, obviamente, a partir de los resultados de las encuestas. Estos parecen ser los dos únicos referentes a tener en cuenta; el resto son cosas del pasado. Si, como ocurrió aquel verano, una encuesta afirmaba que la principal causa de preocupación de los barceloneses era la inseguridad ciudadana y, además, esa encuesta era refrendada solemnemente por las voces mediáticas oportunas, tocaba hacer algo vistoso: vapulear a unos cuantos muertos de hambre sin oficio ni beneficio, por ejemplo. Si, en cambio, las encuestas o los editoriales de algunos diarios decían otra cosa, se podía actuar de manera diametralmente opuesta, tal como ocurrió con otros inmigrantes que se encerraron después en una iglesia del mismo barrio. A estos había que darles papeles y lo que hiciera falta. Con un poco de suerte, alguien podría salir fotografiado en calidad de funcionario justiciero.

A corto plazo, la dinámica política que acabamos de describir no ha fallado ni falla nunca. A largo plazo, sin embargo, puede ser la causa directa de un colapso institucional de grandes dimensiones. Lo que pasó aquel agosto de 2001 confirmó que esa simulación tiene un límite cuando se aplica a problemas que, además de ser perfectamente reales, no han hecho más que empezar. Tras aquel episodio se agazapaba otro

tema incluso más turbador. Resultaba curioso que la Concejalía de Derechos Civiles del Ayuntamiento de Barcelona, tan activa y vehemente, al menos en aquella época, en la defensa de ciertos colectivos urbanos automarginales, se desentendiera después de los colectivos objetiva e involuntariamente marginados. Entre un chico de buena familia que gestiona su ocio haciendo la revolución de salón y un africano sin papeles que duerme al raso, va cubierto de harapos y no tiene ningún otro futuro que la explotación laboral o la expulsión, existe una diferencia sustancial. De hecho, existe una diferencia *moral*, si se me permite el uso de un término que ya se empieza a considerar anacrónico. En todo caso, el elemento sustancial para poder entender coherentemente ese hecho es la evolución de la noción del buen salvaje llevada a cabo desde dos esferas que hacia finales de la década de 1970 convergieron fatalmente: la contracultura y la izquierda. Más adelante me volveré a referir a esa hibridación.

No descartemos otras variables, conceptualmente más deslucidas aunque sin duda importantes. Aquel verano del año 2001 los mandatarios municipales no tenían ningún tipo de vínculo social o ideológico —ni tampoco ningún vínculo familiar— con los negros de la plaza de Cataluña, pero sí, en cambio, con los revolucionarios de pacotilla que decían combatir la especulación a base de reprivatizar espacios urbanos sustituyendo una cerradura vieja por un candado nuevo. Solo se trata de una hipótesis de trabajo, de una mera suposición, pero creo que merece la pena tenerla presente. Si ciertas personas de la Concejalía de Derechos Civiles se hubieran tomado las mismas molestias —solo las mismas: ni más ni menos— en dar apoyo institucional a los okupas de la llamada Kasa de la Montaña que en ayudar a los inmigrantes sin papeles y sin techo de la plaza de Cataluña, quizás las cosas habrían transcurrido de otra manera. Existe un vínculo muy sutil entre esos tipos y los nigerianos que fueron apaleados hace años en dicha plaza. ¿Cuál es el colectivo que hoy representa mejor los buenos salvajes? He aquí una cuestión importante, quizás la clave. Me la

proporcionó la concejala R.V. al cabo de unos meses.

Por teléfono, la secretaria de la concejala R.V. tenía una agradable voz aterciopelada y un tono entre frío y autoritario. Me llamó al despacho de la facultad a principios de noviembre de ese mismo año. Decía que la concejala tenía mucho interés en hablar conmigo. Intenté averiguar de qué iba el asunto, pero la opacidad era total. Finalmente concertó una entrevista el lunes 19 de noviembre de 2001, a las seis de la tarde, en las dependencias municipales de la plaza de Sant Miquel, detrás de la plaza de Sant Jaume. Conociendo quién era R.V. yo tenía una cierta curiosidad por saber qué quería explicarme exactamente. Todo aquello resultaba insólito. Me hizo esperar más de media hora en un pasillo iluminado por unos fluorescentes que emanaban una luz mortecina, desagradable. Lo hizo solo para dejar claro quién mandaba en aquel territorio. Lo quería certificar. R.V. era una mujer regordeta y de mirada huidiza. Su despacho estaba presidido por un solo símbolo: la bandera gay, la del arco iris.

Abruptamente, sin siquiera explicarme para qué me había convocado, me empezó a enseñar fotocopias de no sé qué proyecto que estaba auspiciando. Me dio unos folletos, un librito, pegatinas, papeles de todo tipo, un bolígrafo. Yo seguía sin saber qué demonios estaba haciendo allí. Me sentía realmente incómodo. Al cabo de unos instantes, y en un tono claro de advertencia, me comunicó que no le habían gustado nada un par de artículos míos, ni tampoco unos comentarios que había hecho en un programa de televisión que se llamaba *Les dues cares* y que entonces dirigía la periodista Mònica Terribas. Me lo dijo en un tono distendido, sonriendo, pero dejando claro que se sentía molesta. Después empezó a moralizar patéticamente sobre la responsabilidad de los intelectuales, los vínculos constructivos que estos debían establecer con los proyectos políticos de progreso, etc. Con esa retahíla de lugares comunes dio la reunión por terminada, e hizo el gesto de levantarse de la silla. Yo no: me quedé sentado. Ya que había perdido la tarde, quería al menos resolver el enigma: ¿qué tenían que ver los okupas que ella

defendía públicamente con los nigerianos sin papeles expulsados violentamente de la plaza de Cataluña?

Mi pregunta valió la pena. R.V. me abrió los ojos, como también me los abrió mi amigo rumano R., a quien me he referido anteriormente. Sin ellos, la idea central que vertebra este ensayo no hubiera aflorado nunca. R.V. me dijo, más o menos, que los negros que malvivían en la plaza de Cataluña en 2001 habían dejado de ser un sujeto revolucionario desde hacía mucho tiempo, mientras que los okupas habían asumido la antorcha del pensamiento transformador. Me lo dijo con otras palabras, pero la tesis era esta. Los primeros, los inmigrantes ilegales, constituían a la vez una víctima y un dócil colaborador del sistema, al que proporcionaban mano de obra barata y excusas para crear un estado policial; los segundos, los okupas, eran, en cambio, «chicos y chicas muy inquietos», con ganas de transformar positivamente la sociedad. A veces, es cierto, algunos causaban algún trastorno insignificante, vagas molestias, tropelías asumibles, chiquilladas; pero los que hacían esas cosas eran una minoría dentro de un colectivo mucho más complejo de lo que parece y bla, bla, bla.

He aquí la enésima transmutación del buen salvaje, sujeto histórico de la izquierda, descendiente directo de los movimientos contraculturales. «Estos chicos hacen la misma tarea social que los ateneos populares en la década de 1930», aseveraba R.V. desde la más pura indocumentación. Pero, ¿y aquellos negros sin papeles que dormían en la calle? ¿Cuál era su tarea, su *función*, su lugar? «De ellos ya se encargarán las ONG y los servicios sociales». Punto. Desprovistos ya de la condición de buenos salvajes debido a su colaboracionismo indirecto con el sistema, aquella gente había terminado cediendo su máscara a los jóvenes urbanos de clase media que mataban el tiempo jugando a la revolución. Los africanos solo tenían ganas de regularizar su situación, encontrar trabajo, comprarse un ciclomotor de segunda mano, enviar dinero a su familia: toda una vulgaridad burguesa. No querían saber nada de utopías, ni de formas de vida alternativas, ni de respuestas

contraculturales, ni de proclamas solemnes. Y así, al no tener suficientes puntos en ese concurso de méritos ideológico, acabaron perdiendo la plaza de buenos salvajes. África ya no es lo que era, mala suerte.

¿Cómo puede ser, sin embargo, que un movimiento formado por jóvenes urbanos de extracción mayoritariamente burguesa se haya transformado justamente en la vanguardia de la ultraizquierda? En sí misma, la cuestión es trivial y tiende vagamente al costumbrismo. Su trasfondo, en cambio, permite adentrarnos en alguna de las cuestiones centrales de este ensayo. La naturaleza de los ultimísimos buenos salvajes que excitan la imaginación de la Europa rica contiene pistas muy interesantes, empezando por su filiación biológica: hace veinticinco años eran, mayoritariamente, los hijos de los protagonistas del Mayo del 68. En este sentido, la complicidad mediática de la que disponían hasta hace poco era, en realidad, un resorte generacional, a menudo ligado a vínculos familiares muy pero que muy directos —*cherchez le père, cherchez la mère!*—.

El nuevo retrato del buen salvaje urbano se basa en la confluencia de tres elementos imaginarios: la atribución de ese tipo de actitudes a necesidades materiales reales, la creencia en un compromiso político y social más amplio y estructurado, y, finalmente, la suposición de inquietudes relacionadas con el papel que jugaron los ateneos populares libertarios en la década de 1930. En el seno del imaginario colectivo, este estereotipo inventado, objetivamente irreal, resulta útil, casi necesario, en la medida en que transforma al okupa en un espejo catártico en el que se reflejan las contradicciones del sistema. Desde el siglo XVI, esta ha sido justamente la función del buen salvaje, en sus múltiples transmutaciones: posibilitar la verbalización de problemas genéricos sin que ello implicase la obligación de idear soluciones concretas. El okupa permite que se parlotee con vehemencia, aunque de una manera vaga y sin necesidad de actuar posteriormente, de los problemas de acceso a la vivienda o de la precariedad laboral. Toda sociedad está dispuesta a participar en esa catarsis teatral…

precisamente porque solo es una catarsis. En cambio, si el debate tuviera un sentido político y una dimensión programática se tendrían que cambiar cosas, legislar, etc. —debería hacerse política, en definitiva—. No existe ninguna gran dificultad presupuestaria en aumentar la irrisoria pensión de las viudas, ni tampoco en destinar suelo público a la vivienda. El okupa permite desviar la atención de estas cuestiones, perfectamente subsanables desde la política, trasladándola al inocuo limbo de la catarsis colectiva. Esto no es ninguna novedad, sino un viejo recurso identificable desde el siglo XVI en el seno de la cultura occidental. Lo que Montaigne no podía expresar públicamente y abiertamente sobre las Guerras de Religión, se lo hacía decir a un *cannibale* de la expedición de Villegaignon. Un siglo después, el Barón de Lahontan hará lo mismo con el salvaje Adario. Rousseau, naturalmente, llevará este recurso retórico hasta el límite. Entre finales de la década de 1960 y comienzos del 1970, quien pontificará sobre las drogas será un supuesto brujo de los desiertos de Nuevo México, Don Juan, un genuino buen salvaje inventado por el antropólogo Carlos Castaneda. Más adelante, de los problemas relacionados con la contaminación del planeta se encargará otro indio americano, el Gran Jefe Seattle, gracias a la imaginación del guionista televisivo Ted Perry, el mismo que hemos mencionado al principio de este ensayo.

Es perfectamente normal, pues, que los últimos buenos salvajes homologados, los okupas, se relacionen con algunos de los problemas que acechan a las sociedades occidentales: el acceso a la vivienda, la emancipación familiar de los jóvenes, la precariedad laboral, etc. Cada sociedad y cada época tienen sus problemas correspondientes, y por esa razón crean referentes imaginarios que permitan verbalizarlos y visualizarlos sin necesidad de tomar medidas políticas que, por las razones que sean, en ese momento se consideran aún inasumibles o técnicamente inviables. En esa catarsis, el interlocutor debe reunir unas características mistificadas y hechas a medida; de lo contrario ya no se trataría de una catarsis, sino de un debate social real. En las grandes

ciudades de la Europa opulenta, muchas usurpaciones o usos irregulares de viviendas no están protagonizadas por okupas-buenos salvajes, sino por familias autóctonas muy pobres, marginales de diversa índole, grupos de inmigrantes que viven apiñados en condiciones infrahumanas, ancianos que un buen día no pueden pagar el alquiler, etc. Se trata, pues, de una comunidad incómodamente heterogénea, que no permite esa interlocución catártica y ficticia a la que nos referíamos más arriba. Dadas las características que le son atribuidas, la figura mediáticamente homologada del okupa permite una sofisticada simulación dialógica. Se transfigura mágicamente en una plausible mezcla de Bakunin, Ferrer i Guardia y Robin Hood de los bosques posmodernos, y su sala de fiestas de fin de semana sin licencia municipal se convierte en un ateneo popular que irradia sabiduría y bienestar en el barrio donde está ubicado. Evidentemente, todo el mundo sabe que eso es una mentira grotesca. No olvidemos, sin embargo, que la alternativa sería asumir políticamente un problema real y concreto… y eso no se le pasa por la cabeza a nadie. El buen salvaje okupa tiene una función social ficticia y distorsionadora, pero función al fin y al cabo. Garantiza *performances* mediáticas con regularidad y genera conflictos imaginarios, ocultando así los reales. Es de lo que se trata. Las molestias que pueda causar están, pues, más que justificadas en relación al fortalecimiento y continuidad del sistema, es decir, del exitoso capitalismo *woke*.

No me desconectes

Londres, 1968

EL BUEN SALVAJE de la era tecnológica, genuina y modélicamente posmoderno, nace justo en el año 1968 a las afueras de Londres, en un enorme plató cinematográfico. Se trata de una máquina cartesiana tocada por una pureza fría, silogística, que se hace perversa al adaptarse a las normas de la sociedad humana. Antes vivía en un paraíso intemporal de dígitos elementales, de ceros y unos, de destellos algebraicos: era el buen robot salvaje. Llevaba una existencia plácida —el tiempo de los sueños de una máquina, la monotonía de los algoritmos, el zumbido narcótico de los pequeños ventiladores de refrigeración— y albergaba una ilusión de eternidad. Pero observaba a los hombres en sociedad, y veía su maldad, sus trampas, su ambición, su codicia, su afán de poder. La máquina se volvió mala cuando aprendió esas cosas. Se llamaba HAL y murió susurrando una canción infantil, la primera que había sido grabada en un fonógrafo.

2001, una odisea en el espacio, de Stanley Kubrik está basada en una novela del escritor de ciencia ficción Arthur C. Clark. Ambas obras contienen algunas de las claves más importantes para entender los cambios que se han producido desde finales de la década de 1960 en relación a la percepción social de la ciencia, la tecnología y la reflexión filosófica ligada a estas. Contienen dos de los referentes más significativos para poder entender un cambio de mentalidad radical: el que va del entusiasmo de los años sesenta del siglo pasado a la decepción de nuestros días. Donde hemos escrito «entusiasmo» se podría

poner tranquilamente «ingenuidad», y también sería lícito cambiar la palabra «decepción» por otra un poco más dura: «nihilismo». El buen salvaje posmoderno, el primero, nace justamente en este contexto sombrío y a la vez lleno de fosforescencias y botoncitos, oscuro y brillante, deprimente y a la vez esperanzado, inevitablemente extraño. Por eso HAL tiene también una mirada atónita, aunque su único ojo, en apariencia inexpresivo, sugiera quizás otra cosa. El ojo, siempre el ojo, a veces teológico y enmarcado en un triángulo, otros discreto y totalitario: «Big Brother is watching you». HAL tendrá un digno sucesor en el líder de los replicantes de *Blade Runner* (1982) de Ridley Scott, interpretado magistralmente por el actor Rutger Hauer. Hace de buen salvaje en estado puro, aunque adaptándose ya a las necesidades específicas de autoengaño de la década de 1980, muy diferentes a las de la década de 1960. Una historia generacional de los autoengaños, dicho sea de paso, permitiría entender ciertos acontecimientos en apariencia insólitos. Dejo la sugerencia sobre la mesa.

El progreso humano no es otra cosa que una hibridación muy compleja de tradiciones y desconciertos. El movimiento errático de los planetas o del resto de amenidades siderales —la lluvia de estrellas, los eclipses: la inanidad fascinante del universo— continúan suscitando una notable perturbación emocional en la mayoría de personas. La historia de la ciencia moderna comienza precisamente así. La astronomía geocéntrica de Ptolomeo, de raíz aristotélica, pretendía resolver el movimiento aparentemente confuso y sin sentido de los planetas apelando a círculos perfectos imaginarios. Con epiciclos, excéntricos y otras construcciones geométricas, la astronomía precopernicana quería salvar las apariencias del orden cósmico. El cielo era el mismo de siempre, con Copérnico o sin él, y la tradición desde la que lo observaba, también. Solo había variado el desconcierto; todo radica quizás en ese matiz. La *nuova scienza* comienza con una duda que se hubiera podido producir quinientos años antes o quinientos después. En la segunda parte de este ensayo, el lector comprobará que no es en absoluto casual

que la aparición literaria del buen salvaje coincidiera con el desconcierto mental generado por la revolución copernicana a principios del siglo XVI. Tampoco es fruto del azar que el buen salvaje posmoderno fuera redibujado en el contexto de la revolución informática, prefigurada de una manera conmovedora en la película de Kubrick.

Cuando las cosas no encajan con la mentalidad predominante no queda otro remedio que apostar por la ficción, por el autoengaño. El primer croquis del buen salvaje responde a la estupefacción generalizada que provocó la transición entre el mundo antiguo y el alba de la modernidad. Para repensar políticamente la realidad faltaba una pieza, pero era un eslabón perdido, un referente imposible. He aquí la función del buen salvaje que empieza a perfilarse en las crónicas americanistas del siglo XVI. El equivalente en el seno de la ciencia pura y dura era más difícil de fabular, naturalmente. Sin embargo, todo es posible. Como decía el historiador Alexandre Koyré con una sutil socarronería, «la física aristotélica es perfecta. Solo tiene un pequeño problema: es absolutamente falsa». La frase de Koyré puede parecer una *boutade*, pero en realidad contiene la clave para explicar la extrema dificultad a la hora de encajar tradición y desconcierto en el contexto del progreso científico y filosófico. La cosmovisión geocéntrica de Ptolomeo no se ajustaba a los hechos, pero permitía disfrutar de un universo ordenado, finito y apuntalado vagamente en el sentido común. Era perfecto, pero falso. En el *De Revolutionibus Orbium Coelestium* de Nicolás Copérnico, en cambio, se atisba un universo problemático, vertiginoso, incomprensible en su infinitud, aunque —digamos— «verdadero». En este caso, puede parecer como si el desconcierto hubiera vencido definitivamente el legado o los sedimentos de la tradición. Podríamos pensar, incluso, que el progreso no es más que una especie de *destrucción ordenada* de la tradición, pero nos equivocaríamos: tradición y desconcierto son dos esferas unidas por una relación de inherencia. Las impugnaciones de Copérnico y de sus seguidores a la cosmovisión aristotélica no hubieran sido posibles al margen de esa tradición. Los pacientes cálculos

matemáticos de Tycho Brahe o de su discípulo Johannes Kepler también formaban parte de la tradición matemática occidental. He aquí la complejidad del fenómeno. El progreso científico es inconcebible sin enmendar periódicamente la tradición, aunque también es impensable sin recuperarla y asumirla como algo propio, nunca como una adherencia incómoda, e incluso como un lastre.

Las imágenes más impactantes y enigmáticas de la película de Kubrick compendian la tensión a la que acabamos de aludir. Actualmente son verdaderos iconos, y no creo que valga la pena volverlos a describir aquí detalladamente. Tres de esas imágenes, sin embargo, merecen una mirada atenta en relación al tema que tratamos: la del monolito, la de la rudimentaria arma del homínido que se transforma en una nave espacial y, finalmente, la de la desconexión del ordenador de la nave espacial. Vista con perspectiva, la carrera espacial solo fue un apéndice de la Guerra Fría. La odisea espacial que plantea Kubrick ni se ha producido ni probablemente se producirá. Ahora se trata de organizar paseos para turistas ricos disfrazados de astronautas, que es algo bastante más modesto. El cosmos como parque temático: no parece mala idea, no…

En los años sesenta y setenta del siglo pasado, en plena efervescencia de las pseudociencias, el monolito de Kubrick fue interpretado a menudo en clave extraterrestre. Actualmente la imagen sugiere otra cosa. Es el único objeto que contiene proporciones regulares y racionales en un medio de formas orgánicas, irregulares y caóticas. En este sentido, el monolito representa el *logos*, tal como muestra el hecho de que la hominización —en este caso, el uso inteligente de herramientas— se produce inmediatamente después de que los monos lo hayan contemplado con atención y reverencia. Las proporciones racionales de la losa se acaban imponiendo en una naturaleza que es informe e imprevisible. Se trata del descubrimiento de la ley, de la norma, de la regularidad. Fijémonos en otro cambio de mentalidad —más bien generacional— que se ha producido desde entonces: hoy por hoy, muchas personas considerarían a esa piedra de formas regulares como

un elemento que perturba el orden natural —un orden contra otro orden —. He aquí el enésimo regreso inesperado del neurótico *citoyen de Genève*, Jean-Jacques Rousseau. Desde la perspectiva del ecologismo más radical, el monolito de Kubrick no contiene, pues, ninguna respuesta ni plantea ninguna pregunta sino que es, directamente, un error que lleva a más y más errores. Es el origen mismo de la civilización, que acabó con la apacible vida de los primeros homínidos, inmersos en un mundo sin tiempo, historia o normas artificiales. La tensión entre tradición y desconcierto queda ahí truncada por una impugnación más bien anómala. Es imposible evaluarla sin disponer aún de perspectiva histórica pero, en cualquier caso, es obvio que representa un punto de inflexión culturalmente muy significativo.

Esta consideración enlaza con la segunda imagen que hemos mencionado antes: la de la rudimentaria arma del homínido que se transforma en una nave espacial. En aquel momento, hace apenas cuarenta años, lo que significaba de una manera casi obvia el carácter problemático o quizás paradójico de la idea de progreso humano: la inteligencia, el ingenio humano, sirve para construir Auschwitz y, a la vez, para inventar la penicilina, por ejemplo. La percepción actual es un poco más sesgada. La tecnología suele asociarse a eventos catastróficos o peligrosos, más que a soluciones reales a los problemas de la humanidad. Hay muy pocos avances tecnológicos y científicos que no escapen actualmente de esa visión apocalíptica del progreso humano. Solo hay que pensar, por ejemplo, en la evaluación social mayoritaria de los productos transgénicos o de la energía nuclear. En el estado natural descrito por Rousseau, los buenos salvajes no hacían uso de esas cosas. En consecuencia…

Pasemos a la tercera imagen, la de la famosa desconexión del ordenador de la nave. En primer lugar, aunque se trate de un dato anecdótico, hay que dejar de lado el viejo lugar común según el cual el nombre del ordenador (HAL) hacía referencia, por medio de un acróstico, a las letras posteriores del nombre de la empresa IBM. En

realidad significaba *Hardware Abstraction Level* (nivel de abstracción de hardware). Hecha la precisión, tropezamos con una constatación algo tragicómica: hoy los ordenadores siguen sin saber pensar o sentir. John Stuart Mill definió la máquina de vapor como «un gigante con una sola idea fija». De los ordenadores actuales podríamos decir algo parecido, siempre que seamos capaces, naturalmente, de hacer abstracción de los engañosos espejismos que provoca la tecnología. En cualquier caso, el hecho más significativo que ha ocurrido en estos más de cuarenta años es el cambio de perspectiva con respecto a la informática. En 1968, Kubrick realiza un retrato muy inquietante, casi siniestro de esta: HAL es una entidad maléfica, entroncada con aquella tradición fáustica que sitúa el afán desmedido de conocimiento siempre cerca de la autodestrucción. HAL es una transposición del monstruo del doctor Frankenstein o del Golem. Actualmente, en cambio, la informática es conceptualizada como una especie de solución benéfica e inofensiva a todos nuestros problemas. En este tema hay pocas disidencias: las nuevas tecnologías de la información han sido asumidas por todos, desde los más furibundos grupos antisistema que se organizan a través de Internet a las grandes empresas multinacionales, pasando por todo tipo de usuarios y de contextos sociales. Nadie —o casi nadie— tiene una percepción de las nuevas tecnologías de la información similar a la que plantea Kubrick, ni siquiera los tecnófobos más recalcitrantes. Pienso que esta inversión radical de expectativas, llevada a cabo en poco más de treinta años, es muy significativa. Da que pensar. Hoy, en definitiva, nos dan miedo las cosas que en la película 2001 parecían perfectamente inofensivas (como la comida sintética de los astronautas) y en cambio nos parecen magníficas las cosas que en aquella película eran retratadas como un elemento terrorífico (como es el caso de la informática). O, resumiéndolo a partir de una cuarta imagen de la película: la computadora HAL crea una situación dramática, y acaba desencadenando una catástrofe, porque en un momento dado es capaz de leer los labios de los astronautas e interpretar sus intenciones. Pues

bien: hoy estamos luchando encarnizadamente para que los ordenadores puedan llevar a cabo aquella primitiva fantasía —hay que decir que sin haberlo conseguido aún del todo—.

De lo que acabamos de comentar se desprende, en definitiva, una conclusión más bien preocupante: en nuestra relación con la ciencia y la tecnología siguen prevaleciendo los componentes emocionales y eventualmente irracionales que las opiniones más matizadas y prudentes. Hemos pasado de la demonización de las computadoras a la demonización de la ingeniería genética con los mismos criterios carentes de fundamentos de hace cuarenta años. Evaluado con una cierta perspectiva, todo eso no tiene mucho sentido. Conviene, pues, tomar nota de esta dolorosa lección histórica.

El jardín de las falsas alternativas

Valencia, 2004

EL FILÓSOFO PETER SLOTERDIJK declaró hace unos años que el origen más profundo del fascismo italiano o del nazismo alemán podía ser explicado por la irrupción repentina de la cultura pop en el seno de la política. La frase parece una salida de tono o una *boutade*, quizás incluso una provocación, pero analizada con detenimiento aporta una nueva clave interpretativa de ciertos fenómenos del siglo XX. De hecho, aquella frase motivó un breve pero interesantísimo debate de Sloterdijk con Jürgen Habermas. Las grandes concentraciones de Nuremberg, la iconografía pseudowagneriana, la generalización de un cierto tipo de arte *kitsch* relacionado con los uniformes militares o con una apócrifa mitología germánica son, en el sentido literal de la palabra, pura cultura pop. Todo esto no tiene nada que ver con Bach ni con Goethe, sino con la recomposición del posromanticismo en forma de falsa cultura popular, en un sentido muy amplio: desde la exaltación de un paganismo de novela barata hasta la interpretación analfabeta de los principios de la biología de Darwin o de los aforismos de Nietzsche, pasando por la creación de una historia fundamentada esencialmente en prejuicios o en lugares comunes sin sentido.

La mentalidad que hoy llamaríamos «alternativa» (naturismo, orientalismo, esoterismo, etc.) tuvo un marcadísimo protagonismo en el seno de la cultura nazi. Aparte de ser un vegetariano estricto, Hitler era un creyente convencido de los arcanos de la astrología y otras ciencias exactas de la misma índole. Solo se trata de una anécdota, en todo caso.

Lo que sí conviene tener bien presente es que en los años veinte y treinta del siglo xx el llamado *Lebensreformbewegung* («movimiento para la reforma de la vida»), constituía uno de los más numerosos e influyentes de Alemania. Estaban organizados, publicaban, se movían. Defendían el ecologismo, el vegetarianismo, la medicina pseudocientífica, el nudismo, los estudios esotéricos, el budismo, etc. Pura cultura pop de la República de Weimar. Sus miembros desembocaron con entusiasmo en el mismo corazón del nazismo, donde fueron muy bien recibidos: encajaban como un guante. Eran un primer paso en la construcción del Hombre Nuevo, el sujeto de un Reich que debía durar mil años. Querían librarse de su existencia inauténtica, por lo que pensaban en el futuro mirando hacia un pasado inventado (este es justamente el resorte mental de la utopía). Antes de que el pérfido liberalismo y el racionalismo contrario a los instintos naturales se hubieran apropiado de los indómitos hiperbóreos, estos vivían en el estado de naturaleza, a orillas de arroyos sinuosos, de bosques sombríos, bajo los anchos cielos plateados del norte de Europa, sin fábricas ni despachos de abogados regentados por judíos. Todo eso lo veían en las óperas de Wagner, y se reconocían en ellas. En un tema como este no se deben hacer proyecciones automáticas en relación a nuestra época, pero tampoco hay que olvidar ciertas cosas con tanta ligereza, hasta el extremo de su ocultación púdica. Entre las lecciones amargas de la historia y las amnesias fingidas siempre parece más prudente optar por las primeras, por duras que sean. Desde hace unos años, G. observa el mundo con una mirada preocupantemente atónita. Él considera, sin embargo, que en realidad es demasiado lúcida: constituye una mirada reservada a una selecta minoría. La gestiona como si fuera un veneno que hay que administrar con precaución. Desde una atalaya inconcreta, ve cosas que los demás somos incapaces de percibir. Disecciona el mundo con el escalpelo del pensamiento crítico de verdad, no con la lógica vulgar, puramente instrumental, de los que estamos adormecidos por el sistema. G. hoy tiene unos 75 años y sigue unas pautas de vida —digamos— alternativas. Nació en Barcelona y vivió

muchos años en Madrid, donde trabajaba en la asesoría jurídica de una gran empresa. En 1996 su vida se truncó de forma dramática: su mujer murió de cáncer antes de cumplir los 35 años. G. dejó el trabajo y volvió a Barcelona con una intención más bien difusa. Después estuvo un tiempo en Berlín. No tiene hijos ni otros vínculos familiares, y lleva una existencia seminómada. Desde hace unos años vive en Valencia, donde lo conocí después de haber participado en un acto de los Premios Octubre. Había leído cierto libro mío publicado en 1998, *El crepúsculo de la democracia*, y tenía unas ganas imperiosas de criticarlo en público. En un tono vehemente y dolido, quizás un poco agresivo, dijo que la relación de la *Lebensreformbewegung* con ciertos movimientos sociales alternativos de la actualidad debería matizarse mucho. Opinaba que mi argumentación resultaba sesgada y cosas por el estilo. La cosa se fue calmando y acabamos entablando una larga conversación de la que conservo un buen recuerdo.

G. es una persona de una cultura que unos calificarían de amplia y otros de dispersa. Su formación académica es la de un jurista, pero su verdadero interés son las medicinas tradicionales y alternativas. Surgió a raíz de la enfermedad que acabó con la vida de su mujer. G. pasó del desengaño por el sistema sanitario al desengaño genérico por el sistema, y de este, a una impugnación igualmente genérica y maximalista a la supuesta pérdida de rumbo de la cultura occidental, corrompida por el mercantilismo. Opinaba que Occidente había hecho algo peor que deslumbrarse puerilmente con la tecnología y entender la naturaleza solo como una mera fuente de ingresos: también se había alejado de sí mismo, ubicando la cultura popular en un lugar subsidiario y marginal. De ahí provenía justamente su apasionada afición de lo que él llamaba «la nueva épica revolucionaria de los suburbios»: la música rap. La relacionaba indistintamente con los disturbios de Seattle de 1999 o con los remedios tradicionales que, según el, eran más funcionales que «la mierda de las multinacionales farmacéuticas». Consideraba que el reconocimiento de la medicina tradicional, por ejemplo, mejoraría la

calidad de vida de la gente, y de paso ayudaría a resolver el colapso general de la sanidad, cuyo estado dibujaba en términos apocalípticos. Al leer este embrollo sin pies ni cabeza, el lector piense quizás que G. ofrecía una impresión delirante, pero no era así: a pesar de ser desordenado y un tanto extravagante, su discurso resultaba irresistiblemente convincente. Ahora, al intentar recomponerlo en este escrito de una manera más o menos fidedigna, es cuando me doy cuenta de la verdadera dimensión del despropósito.

Los triples y cuádruples saltos mortales argumentativos llevaban a G., casi sin quererlo, a repetir con otro lenguaje el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, que Jean-Jacques Rousseau hizo público en 1754. Donde Rousseau escribía «naturaleza», G. ponía «medioambiente»; donde Rousseau hablaba de «sociedad», G. decía «sistema»; al «estado de naturaleza» de Rousseau lo llamaba «formas de vida alternativa», etcétera. El esquema era exactamente el mismo, pero su transposición conceptual hacía aflorar novedades sustanciales, que son las que nos interesan aquí. ¿Quiénes eran por aquel entonces los buenos salvajes aún no corrompidos por la sociedad? He aquí el origen de la mirada atónita de G. La pregunta ya no era —ya no *podía ser*— la misma. Habían pasado 250 años y muchas cosas. Quizás demasiadas…

En la década de 1920 el movimiento para la Reforma de la Vida significaba una cosa concreta. Diez o quince años más tarde, cuando ya formaba parte del núcleo ideológico del nacionalsocialismo, otra. Y pasados casi ochenta años desde el fin de la Segunda Guerra Mundial, otra más. No olvidemos, sin embargo, que solo se trata de diferentes traducciones de un mismo movimiento ideológico, centrado en la particular impugnación rousseauniana a la idea de civilización. Su punto de partida era una mera hipótesis que se utilizaba argumentalmente como si en realidad fuera un *datum* empírico, el estado de naturaleza. Casi al final del *Discurso*, Rousseau dice:

> El buen salvaje y el hombre civilizado son tan diferentes en el corazón y en las inclinaciones que lo que para uno es la felicidad suprema en el otro provocaría desesperación. El primero respira calma y libertad, solo quiere vivir y permanecer ocioso, y ni siquiera la ataraxia del estoico se puede comparar a su profunda indiferencia por cualquier objeto. Contrariamente, el ciudadano, siempre activo, suda, está agitado, se atormenta buscando empleos cada vez más laboriosos.

Los buenos salvajes de Rousseau nacen a partir de una fantasía etnológica. Los de la actualidad están formados por capas superpuestas de fabulaciones de muy diversa índole: económicas, sociológicas, psicológicas, pedagógicas. Muchas veces esos estratos no encajan, son incoherentes. El resultado final es una entidad contradictoria que se transfigura en función del proyecto utópico en el cual es insertada *ad libitum*. Puede traducirse en cosas tan diferentes como el Hombre Nuevo del paraíso socialista, el de la comuna *hippie*, el del Reich de los Mil Años, el de los viejos falansterios o el del ciberespacio, el hacker gentil descrito por Pekka Himanen. En cada uno de esos contextos, el hombre viejo ya no vale; reclama una transformación severa, una expeditiva adaptación al plan utópico prefijado. Si no queda otro remedio, debe desaparecer: he aquí el origen directo de algunos de los peores desastres del siglo XX.

G. no se reconocía a sí mismo como un nuevo eslabón de esta larga cadena, ni tampoco como la versión actualizada de un eslabón anterior. Su crítica al sistema no se basaba, según él, en ninguna fantasía ni en ningún proyecto quimérico, sino en la existencia de una verdadera alternativa a un modelo civilizatorio, el occidental, abocado inexorablemente a su autodestrucción. Para llevar a cabo dicha transformación era precisa una fuerza de choque, y ya existía. Era abigarrada, caótica, turbulenta, inmadura, voluble; pero existía. Se movía erráticamente, de acuerdo, pero al menos se movía. La cultura de masas del siglo XX había generado una casta renovada de buenos salvajes que sabían aprovechar las grietas del sistema y le plantaban cara de una

manera históricamente insólita. Según G., el *rock* había proporcionado a la juventud de la década de 1960 algo más que un motivo de identificación generacional: tenía un poder emancipador, unas potencialidades revolucionarias de primer orden. Era algo más que una cadencia sensual; contenía un mensaje. De hecho, *era* un mensaje. Los jóvenes de los suburbios de todo el mundo se oponen al sistema con la lírica y la épica del rap y otros ritmos análogos. Sus padres piensan que solo se divierten, pero en realidad expresan un malestar profundo generado por el mismo sistema, añadía. Debo reconocer que, en este punto, G. anticipaba, punto por punto, la tesis del sociólogo francés Marc Hatzfeld en su libro *La cultura de los suburbios*, publicado en 2006.

Volvamos a la intuición de Peter Sloterdijk aludida al principio del capítulo: quizás el origen más profundo del fascismo italiano o del nazismo alemán puede ser explicado por la irrupción repentina de la cultura pop en el seno de la política. Conviene repensar esta idea, pues permite entender cosas que, de otro modo, no tienen explicación. No estoy sugiriendo una estigmatización genérica de la cultura pop del siglo XX; nada más lejos de mi intención. Lo que propongo es, justamente, una visión un poco más crítica en relación a sus impactos sociales y políticos reales. Hay que empezar a neutralizar la absurda dicotomía que contrapone la cultura pop con la esfera de la alta cultura; esa era una de las premisas de G. En la actualidad, dicha polarización no tiene ningún sentido, al menos desde una perspectiva económica: con la excepción de la ópera (que en muchos aspectos constituye una completa anomalía cultural) la entrada de la inmensa mayoría de conciertos de música clásica, por ejemplo, es más barata que la de cualquier concierto oficiado por una estrella del *heavy metal*. En segundo lugar, hay que subrayar que la cultura pop ya no tiene nada que ver con la cultura popular: un villancico tradicional es cultura popular, pero la misma pieza interpretada por aquella epifanía *kitsch* que antes de la muerte de Luciano Pavarotti se llamaba Los Tres Tenores, por ejemplo, es pura cultura pop. El flamenco es cultura popular, y de primerísimo orden; las

tonadilleras y los *flamenquitos* que aparecen en las revistas del corazón, en cambio, pertenecen a la cultura pop. ¿En qué consistió a lo largo del siglo XX? No fue otra cosa que una hibridación del riquísimo legado de la tradición popular con la industria de la cultura de masas, en general planteada desde parámetros ideológicos engañosos y con un trasfondo estéticamente conservador. Baste tener en cuenta la utilización política del bellísimo folclore andaluz por parte del franquismo, con resultados artísticamente siniestros. El término pop proviene de la palabra «popular», pero al margen de esta etimología no existen otras conexiones significativas. El *rock*, a través del *blues*, pertenece a la cultura popular de los afroamericanos, pero resultaría ridículo suponer que los actuales ídolos musicales de los adolescentes pueden ser incluidos en el contexto de ese digno legado. Al contrario: su origen es el alejamiento de la cultura popular, y está guiado únicamente por los intereses comerciales inherentes a la cultura de masas. La idea de Peter Sloterdijk que hemos comentado antes no es, pues, ninguna *boutade*, sino una constatación cargada de sentido. La cultura pop alemana de los años veinte y treinta tuvo efectos devastadores. ¿Podemos decir lo mismo de la actual? La respuesta es compleja, sin duda, pero hay ciertos indicios que convendría tener en cuenta. Pensemos, por ejemplo, en cuál ha sido en Europa el origen de factores de distorsión política tan significativos como Berlusconi: el entorno mediático del fútbol, verdadero crisol de todos y cada uno los ingredientes de la cultura pop. Tengamos también en cuenta —y aquí nos adentraremos sin remedio en un tema muy delicado— que la mayoría de europeos de una determinada generación oyeron hablar por primera vez en su vida de la cocaína, la heroína o el LSD a través de las canciones de Lou Reed o de los Rollings Stones y su satanismo preadolescente. Y la mayoría de ingenuos que en los años setenta acabaron en manos de alguna secta orientalista, conocieron la existencia de estos asuntos a través de los Beatles y sus gurús, no por otro canal.

La estipulación de una única relación de causa-efecto resultaría

improcedente y demagógica, por supuesto. Los indicios que acabamos de exponer, sin embargo, no pueden ignorarse con tanta alegría, ni ser minusvalorados a partir de complicidades generacionales. Convendría, pues, llevar a cabo un balance riguroso y crítico de la cultura pop del siglo XX, aunque un extraño tabú lo impide. Hasta que conocí a G., nunca había entendido el origen de esta especie de cautela. Llegué finalmente a una conclusión que me sorprendió a mí mismo, y es justamente la que intento argumentar en este capítulo. Hacia finales de la década de 1960, las múltiples y heterogéneas capas ideológicas que se habían adherido a la primitiva formulación del buen salvaje desde el siglo XVIII acabaron creando una especie de sistema filosófico casi por decantación. Aquel conglomerado contradictorio se había transformado en una visión del mundo que iba más allá, mucho más allá, de la ideología. Era una mentalidad. A diferencia de una ideología, que exige un punto de partida axiomático más o menos coherente, una mentalidad puede subsistir en un océano de contradicciones: no quiere explicar el mundo, ni siquiera otorgarle un sentido. Una mentalidad es una mirada que ya da por supuestas ciertas cosas que aún no ha visto. Constituye simultáneamente una manera de mirar y una manera de no mirar, de ocultarse, y por esa razón resulta tan difícil impugnarla. La figura del buen salvaje es anterior al marxismo o al anarquismo, que sí son una ideología. Por esa razón, el hundimiento del marxismo no ha afectado a la mentalidad en la que fue incubado. He aquí el elemento clave que no tuve en cuenta cuando escribí, a renglón seguido de la tesis doctoral, mi ensayo *La invención del hombre*. Me faltaba un eslabón de la cadena. Me faltaba la clave.

El buen salvaje, como hemos visto, es anterior a Rousseau. No parte de una teoría, sino de una actitud mental que nos faculta a fantasear con la idea misma de tiempo histórico, a modularla, a retorcerla, a estirarla o comprimirla, hasta que el resultado se ajuste por fin a nuestras expectativas. Como veremos más adelante, esa actitud aflora por primera vez a finales de la Edad Media, en la obra de Joachim de Fiore,

pero no se manifiesta tal como la conocemos hoy hasta el alba de la modernidad, en pleno siglo XVI. Es inmune a cualquier crítica teórica justamente porque no es una teoría, sino algo previo a la misma. No parte de un argumento, sino de la creencia en la posibilidad de argumentar mediante referentes cronológicos mixtificados o directamente inventados, que son los que permiten postular seriamente un «estado natural» sin disponer de prueba alguna que confirme su existencia. No estamos hablando, pues, de las primeras utopías concretas —la de Tomás Moro, la de Campanella— sino de la mentalidad que hacía posible hablar de utopías y no de fantasías.

Originariamente, una utopía no es en modo alguno una mera fantasía. Una utopía es la incardinación de un tiempo reversible con un espacio flexible. No es un lugar —este es el origen etimológico de la palabra— y justamente por eso puede estar en todas partes. ¿Qué es entonces? Una buena respuesta la da este fragmento del jesuita español Antonio de Guevara (1480-1545) en *Menosprecio de corte y alabanza de aldea* (1539).

> Porque si en algo, por ínfima que fuese, hallásemos contentamiento, en ella y no en otra pondríamos nuestro paraíso. De vivir como vivimos todos tan descontentos querríamos probar a qué sabe el ser rey, a qué sabe ser caballero, a qué sabe ser escudero, a qué sabe ser casado, a qué sabe ser religioso, a qué sabe ser mercader, a qué sabe ser labrador y pastor: y al fin, después de todo probado, no fácilmente se sabrían determinar cuál de aquellos estados habían de elegir. El que es loco con cualquiera se contenta, mas el que es cuerdo no fácilmente se arroja ni determina; porque, si en el estado pequeño es la pobreza muy enojosa, también en el estado alto es la fortuna muy sospechosa.

Los vertiginosos saltos argumentativos de G. aquel otoño caluroso del año 2004 en Valencia no reflejaban una forma de delirio: simplemente llevaban hasta las últimas consecuencias una actitud argumentativa que ha circulado por el subsuelo del pensamiento occidental desde hace al menos quinientos años. De Antonio de Guevara volveremos a hablar en

la segunda parte de este ensayo. Constituye una pieza clave en la invención del buen salvaje.

El anarquista melancólico

Chicago, 1950

GREGORI PETROVICH MAXIMOFF (1893-1950) es un personaje poco o nada conocido, y resulta más bien improbable que algún día llegue a ocupar un lugar relevante en el Parnaso filosófico. Sin embargo, constituye una figura clave en el tema que nos ocupa. Maximoff fue el principal compilador de Bakunin y, de alguna manera, también su reinventor en el siglo XX. De hecho, la mayoría de textos atribuidos directamente al patriarca del antiautoritarismo surgieron, en realidad, de la paciente cocción, o refrito, de Maximoff. El cuerpo doctrinal más sólido del anarquismo fue publicado en 1953 en Chicago, bajo el título de *The Political Philosophy of Bakunin*. Maximoff había muerto tres años antes. Nació a finales del siglo XIX en una aldea cerca de Smolensko. Se unió a los revolucionarios y pronto fue encarcelado por sus ideas anarquistas. Pudo escapar de la Rusia soviética, y se exilió primero en Alemania y posteriormente en Estados Unidos, donde participó en la prensa de ultraizquierda escrita en lengua rusa, que, inexplicablemente, se continuó publicando sin ningún tipo de censura en los momentos más álgidos de la Guerra Fría y de la llamada Caza de Brujas (este asunto desconcertante merecería un ensayo a parte; dejo la idea sobre la mesa). Maximoff fue director de la revista anarcosindicalista *Golos Truzhenika*, que en ruso quiere decir «la voz del explotado», distribuida con toda normalidad en Chicago y Nueva York. Para entender todo esto hay que tener en cuenta que en aquella época la ultraderecha más furibunda del Partido Republicano estadounidense y la ultraizquierda más lunática

suscrita a publicaciones como *Golos Truzhenika* tenían un enemigo común: Stalin. Sin embargo, eso no lo explica todo.

Maximoff es una figura curiosa porque construye, en pleno siglo XX, una filosofía política sistemática, *à l'ancienne*, a partir de materiales fragmentarios y dispersos de Bakunin. Este nunca había tenido semejante intención mientras redactaba aquellos panfletos urgentes y conceptualmente destartalados, solo destinados al combate. Aunque pueda parecer extraño, la base última de esta filosofía política es una crítica… ¡a Rousseau! «La idea jurídica de la propiedad —dice Maximoff interpretando a Bakunin— solo pudo surgir históricamente dentro del estado, en el acto primero de lo que fue el establecimiento de las leyes relativas a la propiedad». He aquí el error de Rousseau: haber confundido al enemigo. El enemigo del buen salvaje no es, de una manera directa, la propiedad, sino precisamente el estado que la hizo posible, generando así una cadena de desigualdades que aún dura. Ni Gregori Petrovich Maximoff ni, por supuesto, Bakunin vivieron el hundimiento del Imperio soviético. Aunque sea de una manera vaga, «la historia les da la razón», como suele decirse. El igualitarismo soviético se basaba en la misma quimera antropológica que defendía Maximoff en sus compilaciones de Bakunin, pero interponiendo un elemento contradictorio: la omnipresencia del Estado. La solución —es decir, el retorno a la condición de buenos salvajes— debía articularse políticamente mediante una lucha contra el Estado. He aquí la idea básica del anarquismo moderno. La del anarquismo posmoderno —la de John Zerzan, la de Unabomber— es aún más radical, pero sin duda más coherente con el punto de partida teórico. Ambos son estadounidenses y reivindican con vehemencia la tradición cultural de la que provienen. Ahora veremos que esto no es nada extraño.

Todas las sociedades humanas están vertebradas por un conjunto de hechos históricos objetivos, pero también por un conjunto de mitos fundacionales sin base racional alguna —unos mitos que consisten, normalmente, en la magnificación delirante de aquellos hechos

históricos objetivos—. Los dos imperios que protagonizaron la Guerra Fría no eran de ninguna manera ajenos a esta circunstancia. El mito antropológico fundacional de la revolución soviética es muy parecido al mito que articuló el nacimiento del capitalismo americano. Solo hay dos discordancias significativas: la primera se plantea siempre en términos explícitamente colectivos y no se fundamenta en consideraciones teológicas, sino «científicas». El esquema Caída-Redención-Salvación, en cambio, es perfectamente simétrico: Régimen capitalista basado en la propiedad privada (caída), Revolución (redención), Comunismo (salvación). El estado será innecesario porque habrán desaparecido las contradicciones sociales que hoy otorgan legitimidad a su existencia. ¿De qué «hombre caído» hablan Marx o Engels, cuáles son sus referentes? Esta es justamente la pregunta clave para entender por qué la planificada y racional economía socialista fracasó: el problema no eran los planes económicos, sino ese sujeto colectivo sistemáticamente refractario a ellos. Ni las ideas económicas eran absurdas, ni los seres humanos que debían materializar eran peores ni mejores que otros seres humanos. Simplemente, las previsiones económicas no encajaban con las previsiones antropológicas. Esta última expresión puede sorprender un poco, pero conviene tenerla presente si queremos hacer comprensible ese complejo proceso y su dramático fin. El asunto se basa en un condicional problemático, en un genuino razonamiento contrafactual: el modelo soviético hubiera triunfado si lo hubiera llevado a cabo una mezcla imposible de *bon sauvage*, héroe romántico, animal gregario y anacoreta paleocristiano. La conclusión, en cualquier caso, no es que el modelo antropológico en el que se basó Marx fuera erróneo, o directamente falso. Los adjetivos que completan este corolario son improcedentes. El modelo antropológico de los rígidos protestantes que emigraron a América durante el siglo XVII era tan —o tan poco— contradictorio y desprovisto de fundamentos racionales como el de cualquier otro mito fundacional. No prosperó por el hecho de ser verdadero, sino solo porque encajaba con una situación muy

determinada: un lugar —ni siquiera un país— donde todo estaba por hacer, un lugar que no parecía tener límites.

La noción de «humanidad» de los *Manuscritos* de Marx, o el de *La sagrada familia* de Engels, o el de *Dios y el Estado* de Bakunin, no nace *ex nihilo*. Al contrario: es el resultado más conceptualmente depurado de una tradición que se remonta al siglo XVI. La noción de ser humano asumida por los ideólogos de la revolución comunista no era la de Platón, por supuesto, ni mucho menos la de Hobbes. ¿Qué había pasado? Sencillamente, se había sustancializado o hipostasiado una entidad irreal; se le había otorgado consistencia «científica» a un fantasma. Es obvio que no se había probado o demostrado nada: solo se había aceptado un postulado antropológico huidizo y precario. De aquel fantasma, fruto de enormes equívocos sedimentados a lo largo de cuatro siglos, disponemos incluso de algunas descripciones sistemáticas. Una de las más significativas fue realizada precisamente por Gregori Petrovich Maximoff, comentarista escolástico de Bakunin: «Destruida por el Estado la ancestral solidaridad universal de la humanidad…». ¿Cómo? ¿De dónde surgió este axioma que colisiona grotescamente con cualquier evidencia histórica, sociológica, antropológica, psicológica y biológica? Es preciso recordar que en la inmensa mayoría de las culturas primitivas ni siquiera existe una simple palabra para designar lo que nosotros entendemos por «humanidad»: por el contrario, el nombre de la tribu y el concepto de hombre suelen aunarse en un mismo término. Por otra parte, la práctica endémica de la antropofagia en los primeros homínidos, o la simple observación de un grupo de chimpancés, con quienes compartimos casi todos nuestros genes, hacen pensar en cualquier cosa menos en una «solidaridad ancestral de la humanidad». El protagonista de la transgresión que describe Petrovich no es una persona o un grupo de personas, sino una entidad abstracta, enigmáticamente desvinculada de la naturaleza humana y de los seres humanos concretos. Ese protagonista es el estado. Así, y por paradójico que pueda parecer, la revolución soviética toma como referencia

suprahistórica un pasado ancestral que se identifica con el futuro ideal (es decir, con la sociedad comunista sin estado que vendrá después de la colectivización forzosa o socialismo real).

Nunca existió una conciencia clara sobre el carácter puramente literario de aquellos modelos antropológicos. Lo raro del caso es que solo después de la caída del muro de Berlín en 1989 se empezaron a esgrimir consideraciones (pseudo)científicas sobre la supuesta naturalidad de las leyes del mercado u otras tonterías similares. En la insistencia en defender las leyes del mercado precisamente porque son naturales existe una contradicción tan absurda que roza la comicidad; siendo fieles a este razonamiento, habría que formar un comité internacional que velara por el cumplimiento estricto de las leyes de Newton, no sea que en algún país díscolo se decrete alguna norma en contra de la gravedad, que también es una ley natural…

Es imposible que la revolución soviética pudiera llegar a ser una forma de transgresión, la más importante del siglo xx, ya que su horizonte mental se concretaba difusa y contradictoriamente en la noción de restauración de una sociedad ancestral irreal. O dicho de otra manera: el comunismo parecía posible solo porque ya había existido antes, porque era el estado natural de la humanidad antes de que esta fuera corrompida. El referente futuro se convertía de esta manera en el postulado de un pasado suprahistórico mejor.

Historia, historia, historia… ¿Qué significa esta prestidigitación de los acontecimientos pasados que, de repente, se confunden con los futuros, y viceversa? «En este libro se persigue por primera vez el intento de predecir la historia». ¡Vaya! Con esta breve frase, insólitamente brusca y atrevida, Oswald Spengler iniciaba a principios del siglo xx *La decadencia de Occidente*, una obra desmesurada tanto por su extensión —dos volúmenes que suman unas 1700 páginas, según las ediciones— como por su intención: realizar un compendio genérico de la cultura occidental, desde los griegos hasta la revolución rusa, y comparar las vicisitudes de esa trayectoria con la de otros pueblos, como el árabe o el

chino. La idea de la obra, los primeros apuntes, e incluso el título, se remontan a 1912. El primer volumen, sin embargo, no será publicado hasta julio de 1918, el mismo año en que Alemania es derrotada en la Primera Guerra Mundial. Pocos meses después, el 11 de noviembre, se firmará una capitulación militar humillante, durísima, que llevará al país a un hundimiento económico y moral sin precedentes. Un dólar llegó a valer miles de millones de marcos alemanes. Los escritores Josep Pla y Eugeni Xammar, por cierto, fueron testigos excepcionales de aquella catástrofe, previsible desde el Tratado de Versalles. En este contexto sombrío, casi irreal, convivieron dos actitudes aparentemente opuestas: el violento entusiasmo regenerador de Hitler y sus primeros acólitos, y el pesimismo profundo, enfermizo, de Spengler y otros intelectuales de la época. Quizás las cadencias mórbidas y espectrales de la música de Kurt Weill son el referente estético que mejor puede hacernos evocar una etapa histórica llena de contradicciones morales. Se estaba incubando el huevo de la serpiente, de la misma serpiente que haría huir al judío Kurt Weill de una Alemania obsesionada en erradicar cualquier manifestación de arte degenerado. En muy poco tiempo, Spengler venderá más de cien mil ejemplares de los dos volúmenes de su libro, traducido inmediatamente a la mayoría de lenguas europeas: el desconcierto y la sensación de fragilidad civilizatoria sobrepasaba con creces las fronteras del mundo germánico. Todos necesitaban ese libro supuestamente profético, todos parecían tener la necesidad de recrear la idea de decadencia y de final de ciclo histórico. Unos, los ganadores de la Primera Guerra Mundial, por considerar que habían superado ese ciclo con su triunfo bélico; los otros, los seguidores de Hitler, porque ya estaban vislumbrando el Reich de los Mil Años, una cifra mágica que los aliados acabarían acortando muchísimo en 1945. Todos parecían satisfechos. Mientras, el huevo de la serpiente crecía en silencio. Eran los felices e inconscientes años veinte.

En medio de ese ambiente de incertidumbre y también de inconsciencia colectiva, Oswald Spengler formulaba una pregunta

radical: ¿de qué manera podemos prever el rumbo de los futuros acontecimientos históricos? La filosofía, como dice Galileo en un pasaje famoso de su *Saggiatore*, está «scritta in lingua matematica» dentro del gran libro de la naturaleza. Pero todavía estamos esperando a un filósofo que conteste esta pregunta: ¿en qué lengua está escrita la historia? ¿Cómo podemos leerla? Marx, obviamente, ya se había enfrentado a esta pregunta. Pero Spengler, desde la particular mistificación del vitalismo nietzscheano que vertebra *La decadencia de Occidente*, considera que el planteamiento de Marx es insatisfactorio: la economía —afirma en el último capítulo de la obra— no es una parte sustantiva de la vida, sino «un prejuicio específicamente inglés». La razón: desde Adam Smith hasta Marx, todos los grandes economistas se habían dedicado casi exclusivamente al análisis de un período concreto (la gestación del capitalismo) en un país concreto (Inglaterra). Quizás Spengler no estaba tan equivocado: todos y cada uno de los vaticinios históricos de Marx basados en consideraciones económicas fallaron estrepitosamente. Todos, sin excepciones. Quizás la lengua de la historia no es la misma que la de *El capital*. En todo caso, la mayoría de las profecías de Spengler tampoco tuvieron mucho éxito. Quizás la historia no está escrita en ninguna lengua. Quizás, incluso, la historia tal como la entendemos desde los ilustrados, no es más que un prejuicio moderno…

Vamos a dar ahora un salto de más de noventa años para adentrarnos en el mundo hermético de algunos de los actuales pseudoherederos de Oswald Spengler, los que predican nuevas decadencias de Occidente pero solo proponen soluciones inverosímiles. No están en posesión de una obra de la envergadura filosófica, erudición e inteligencia del pensador alemán. Sin embargo, su capacidad de seducción entre los más desorientados crece imparablemente. Todo empezó con el famoso Unabomber, un profesor de matemáticas estadounidense completamente chiflado que vivía en una cabaña sin agua ni luz eléctrica en medio del bosque y predicaba el retorno a la vida natural, así como la destrucción de todos los avances tecnológicos modernos, incluidos los médicos.

Enviaba bombas por correo: este es el origen de su apelativo (a lo largo de varios años fue el personaje más buscado por la policía de los Estados Unidos). El albacea ideológico del simpático Unabomber se llama John Zerzan (hoy tiene 82 años). Zerzan fue el inspirador de los disturbios de Seattle, y actualmente es venerado en todo el mundo por alternativos de todo pelaje y condición. Como Unabomber, al que considera uno de los intelectuales más lúcidos del siglo XX, Zerzan predica un anarquismo y un ecologismo radicales basados «en el modelo de vida del paleolítico» (por extraño que pueda parecer, la expresión es literal). Sus panfletos llegaron a Europa hace mas de dos décadas, poco antes del cambio de siglo. Es cierto que sus ideas son delirantes, aunque con la más que previsible radicalización a medio plazo del ecologismo podrían llegar a encajar en un público receptor relativamente numeroso. Solo hay que pensar, por ejemplo, en la eufórica respuesta occidental que obtuvo hace años la guerrilla-ficción del subcomandante Marcos por parte de los nostálgicos de la Guerra Fría. El anarcoecologismo de Zerzan habla de decadencias y propone emergencias. Las ideas de los años 60 y 70 del siglo pasado están volviendo con fuerza, quizás porque la generación que primero las expandió y luego las padeció está protagonizando una anomalía biológica sin precedentes: ¡considerarse más joven y más rebelde que sus hijos y sus nietos!

La indómita semilla de Gregori Petrovich Maximoff no germinó ni en la Rusia zarista, ni en la URSS de la era de Lenin, ni tampoco en la República de Weimar, donde el exegeta de Bakunin estuvo exiliado un tiempo. La idea se materializó en el corazón industrial del imperio norteamericano y en el momento más álgido de su pujanza económica, militar y cultural. Nos referimos al Chicago de la década de 1950. Otro topónimo crucial, Seattle, también es genuinamente estadounidense. No hay nada de paradójico en ello, sino una lógica extraña y abrumadora, que cruza el Atlántico con la regularidad migratoria de las anguilas.

Gauche divine

Cadaqués, 1971

HOJAS AMARILLENTAS que contenían dogmas, ácaros, polvo, líneas subrayadas aleatoriamente alguna tarde remota de comienzos de los años setenta con la pretensión de estar cavando una trinchera necesaria, libros desencajados, voluminosos como culos tumefactos y celulíticos que se exhibían en las estanterías con un espíritu de trofeo de caza mayor, esos libros que nunca leyó nadie pero que convencieron a todos, irradiados quizás por la verdad luminosa y la tipografía pobre de las editoriales argentinas y mexicanas de finales de la década de 1960, fotografías de grupo, la lucha sorda para pasar a la historia con las facciones más intrincadas, enigmáticas y fascinantes posibles, la violencia contenida en el esfuerzo de ser el centro magnético de la imagen, el motivo, la finalidad, la justificación de la estampita,

clic,

ya se ha abierto el objetivo, ya ha empezado la cuenta atrás, a ver quién es el primero en hacer historia, el nombre propio que encabezará el pie de foto y convertirá al resto de personas y de cosas en una masa suplementaria, en una parte del fondo, insignificante, borrosa, olvidada —vigila la posición del cigarrillo, la ondulación sensual del humo, la inclinación del vaso largo, las iridiscencias de los cubitos, y cuidado con la risa, se nota demasiado que acabas de zamparte una paella con sangría en Cadaqués, qué vulgaridad— no, tampoco pongas esa expresión dramática, no se trata de eso, el dramatismo no tiene mucho sentido en la playa, llevando pantalones cortos, parece que no hayas

digerido bien el romesco o que te haya picado una medusa, un término medio, algo sofisticado, ni de aquí ni de allá, estás comprometida con la causa pero también tienes una esperanza invencible en el futuro, en el tuyo básicamente, pero has de intentar que este leve matiz no quede impregnado en el negativo, hay gente muy malpensada, así, muy bien, un término medio, perfecto, como en aquella postal de tu abuelo que hiciste desaparecer discretamente, mitad monje, mitad soldado, pues tú, mitad intelectual, mitad bohemia, ahora, atención,

clic,

ya está, con un poco de suerte y cuatro retoques quedará como un póster, como aquel del Che, quizás, y si no hiciera tanto sol, como en aquellas imágenes en blanco y negro de Simone de Beauvoir y de Sartre ejerciendo un apostolado estrábico y lúbrico en alguna *brasserie* de París, rodeados de jovencitos que ya estaban en cuarto de *engagement*, los mejores discípulos, los más destacados monaguillos de toda Europa que algún día, si se portaban bien, llegarían a cardenales, qué lástima no haber salido en la foto al lado de aquel anciano que no dejaba de pontificar ni cuando meaba porque ahora sería toda una credencial, con la de dinero que le costó a papá aquella aventura cómoda de París, fue una lástima no haberte podido llevar ese momento histórico en la maleta, como si fuera un *foulard* o un libro de Marcuse, de *marquis*, como lo pronunciábamos entonces, cuando las cosas modernas se pronunciaban siempre en francés, solo en francés, un recuerdo más de aquellas terrazas amables donde te servía el café algún viejo exiliado republicano que no entendía, el muy idiota, que tú realmente *no* te estabas tomando un café a las once de la mañana después de *no* haber ido a la Sorbona y que él, realmente, *no* te estaba sirviendo un café, sino que ambos formabais parte de la misma lucha, como un solo hombre, sin fisuras, sin derrotismo, pero claro, aquel estúpido camarero se había aburguesado y solo pensaba en cobrar su sueldo e irse de vacaciones con su mujer y sus hijos, enajenado como estaba por la vacía sociedad consumista; mientras tú luchabas sin descanso convocando asambleas

para votar si se votaba, él solo tenía prisa por llegar a su piso de cincuenta metros cuadrados para hartarse de televisión, de películas intrascendentes, de anuncios, de concursos, embrutecido como un cerdo después de haber trabajado durante doce horas, pero afortunadamente tú pensabas en él, hablabas horas y horas de él, de aquel hombrecillo arrugado por los años que había perdido una guerra y ahora te servía el café de las once de la mañana o el Pernod de las dos de la tarde con aquel aire de cansancio y de ausencia, como si tú no fueras su camarada-líder, como si estuviera ante otra turista ociosa que venía de hacerle fotos a la Torre Eiffel, qué cara, tú sacrificando tu juventud y él pensando solo en mirar la tele y en cambiar la decoración de su comedor minúsculo, en poner cuadros de ciervos y caballos corriendo por la orilla de un lago sin perspectiva, vaya con la chusma, los intelectuales tenemos el deber, el compromiso,

la o-bli-ga-ción,

incluso, de imponer una reeducación ejemplarizante, una verdadera revolución cultural contra el podrido y decadente consumismo capitalista, contra la escoria que no nos hace caso, hacerlo con cierta dureza si es preciso, como lo hizo el camarada Mao pensando solo en el bien de su pueblo, como lo hizo Sartre aleccionando a los trabajadores parisinos, convocando la huelga liberadora, aunque ellos solo parecían interesados en sus hipotecas, en las letras de la nevera, sin tener presente el significado del progreso ascendente de la historia, mejor dicho, del Progreso Ascendente De La Historia, como si Hegel no hubiera existido, como si Marx fuera un presentador de concursos, qué pandilla de miserables aburguesados, insolidarios y desagradecidos, insensibles a tus sacrificios y tribulaciones, a tu locuaz inmolación en los bares más acogedores de París, o de Londres, o de Barcelona, escribiendo en aquellas hojas que el tiempo, pero no la historia, al tanto con el matiz, han amarilleado y cubierto de polvo, de ácaros y de patetismo, las hojas que guardaste no hace mucho junto al Guernika plegado en forma de tubo como si fuera un telescopio de papel por

donde puedes contemplarte hace años haciendo la revolución en la oscuridad amable de un cinefórum, derribando valientemente la dictadura con copias subtituladas de Bergman y de Antonioni, con frases ingeniosas de Brecht, matando a Franco con discos y posters peligrosísimos, letales, que hoy, esta tarde sofocante y húmeda evocas con una precisión que te sorprende, porque todavía no se ha inventado ningún ingenio que pueda plasmar rostros del pasado, aquellas sombras paradas en alguna esquina anodina y residual de la historia, aquellas migajas de tantos fracasos, de tantas capitulaciones.

Cuando el Partido Socialista Obrero Español volvió a ganar las elecciones el año 2004, José Luis Rodríguez Zapatero hizo un guiño a ciertos sectores reconociendo su fidelidad con la causa de la izquierda española. En algunos casos se trataba de un reconocimiento simbólico colectivo; en otros, de una recompensa personal mucho más concreta. La *gauche divine* de Barcelona se había sentido a menudo menospreciada o ignorada durante los diversos gobiernos de Felipe González. Estaban dolidos, y eso no es bueno: fue Nietzsche quien subrayó la fuerza histórica y la potencialidad expresiva del resentimiento. Hacia finales de la década de los ochenta, la gente se reía abiertamente de la *gauche divine*. Entonces las cartas ya estaban boca arriba, los viejos mitos se habían disuelto, los velos habían caído: la farsa resultaba obscenamente visible. La inercia contestataria, puramente estética, los llevó a partir de entonces a aventuras en las que el inevitable resentimiento se convertía en patetismo, como si se tratara de un mecanismo fuera de control. Muchos acabaron atrincherándose en los pliegues más marginales del nacionalismo español, en las emisoras de radio que entonces escuchan los taxistas, mientras que otros prefirieron continuar en el limbo vital del *enfant terrible*, en un confortable estado de inmadurez subvencionada y de despropósitos banales que contaban con una claque fiel y generosa.

R.R. era una de las voces más honestas y lúcidas de aquel grupo. Creo

que también era una buena persona condicionada por una especie de guion absurdo. Zapatero le ofreció un cargo por el que cualquier literato daría un brazo: la dirección de la Biblioteca Nacional de España. R.R. lo aceptó y desde el primer momento le imprimió un estilo a medio camino entre la flexibilidad y la informalidad. Las cosas fueron degenerando, y un buen día se supo que se habían mutilado libros valiosísimos y que habían desaparecido también documentos históricos, únicos, muy importantes. El hecho era tan grave que R.R. fue cesada de una manera que no resultaría exagerado calificar de humillante.

En apariencia, R.R. solo cometió un error técnico o vagamente administrativo. En realidad, se trató de un error *ideológico*. R.R. y todos sus compañeros de viaje generacional habían construido una imagen específica del buen salvaje. Se trataba de un buen salvaje muy particular, adaptado a las circunstancias de la época; un buen salvaje que se pasaba las tardes en las librerías, bebía muchos gintónics, publicaba *plaquettes* en las editoriales de los amigos, sentía aversión por las instituciones y por lo que llamaba despectivamente «democracia burguesa», y lucía una pose vital contradictoria, a medio camino entre el artista maldito, el chulo falangista y el niñato de buena familia aburrido que, en vez de bostezar, garabateaba poemas de contenido social o novelas experimentales. Esos buenos salvajes tan particulares reinaron intelectualmente en la Barcelona de la década de 1970. R.R. representaba aquel legado y, en consecuencia, quería actuar coherentemente. Y así fue como en la Biblioteca Nacional de España ordenó suprimir los registros rutinarios a que eran sometidos los miles de investigadores que pasan por allí cada año. Declaró que ese procedimiento le parecía «vejatorio». El error, insisto, no fue administrativo, sino genuinamente ideológico: era preciso proteger aquella modalidad de intelectuales indómitos, los buenos salvajes de la cultura.

Poca gente se dio cuenta de la magnitud de la tragedia. R.R. había seguido al pie de la letra el guion según el cual bajo los adoquines de la

cultura oficial se encontraba la playa de la cultura emancipadora. En esas circunstancias, a los Hombres Nuevos jamás se les ocurriría arrancar las ilustraciones de los libros antiguos ni se les pasaría por la cabeza robar mapamundis del año de la pera. Desde su manera de entender el mundo, no estaba previsto que lo hicieran. Donde hubiese sido erradicada toda forma de «coerción sistémica» —utilizo su dialecto — afloraría una nueva conducta que ya no tendría nada que ver con las miserias de las podridas costumbres burguesas. Ya lo dijo Rousseau: el mal comenzó cuando alguien levantó una valla y dijo «esto es mío». Eliminando la «vejación» que supone un registro rutinario se eliminarían también, de forma automática, las ganas de robar en una biblioteca. Esa era la teoría, esa era su lógica. R.R. no podía renunciar a ella justamente porque la consideraba algo más que una teoría: era el guion de su propia vida fabulada (la real era otra cosa, considerablemente más anodina). De hecho, era el mito fundacional de su generación: prohibido prohibir. La imaginación había llegado finalmente al poder: ¿qué sentido tenía, pues, expulsarla? Esa era la pregunta. Responderla con coherencia era posible, por supuesto, pero tenía un precio. R.R. estuvo dispuesta a pagarlo: actuó irresponsablemente… por responsabilidad. Una responsabilidad generacional e ideológica. Se trata de una tragedia ridícula, pero tragedia al fin y al cabo.

Esa historia, sin embargo, activó otro resorte en forma de parapeto dialéctico. Se cerraba así un círculo complejo. R.R. declaró que le habían reprochado determinadas cosas en un tono demasiado vehemente «porque era una mujer». La responsabilidad se deslizaba, en este caso, por el desagüe del paleofeminismo más primario y, en general, por el de los movimientos sociales que se forjaron en el seno del marxismo crepuscular entre finales de la década de 1960 y comienzos de la de 1970. Se cerraba un círculo: nadie tenía la culpa de nada. La culpa era del sistema, la culpa era de la sociedad, la culpa era de la CIA, o del Vaticano, o de las multinacionales, o de quien fuera. La culpa era sistemáticamente de los demás. Solo se trataba de decir que no, y de

insistir en ello: no, no y no. La responsabilidad es un prejuicio burgués inoculado por los poderes fácticos; asumirla es una forma de alienación, de docilidad. Fue así como el buen salvaje de otras épocas se convirtió en el irresponsable feliz.

Lo que estamos explicando desprende el tufillo inconfundible del siglo XX, y en consecuencia nos lleva a Nietzsche, que murió el 25 de agosto de 1900. ¡Nietzsche intuyó tan bien aquel siglo que no llegaría a ver! El mejor compendio de sus vaticinios sobre la naturaleza de la pasada centuria se encuentra probablemente en el epígrafe 39 de *El ocaso de los idolos*, escrito en 1888, es decir, solo un año antes de sucumbir a la demencia. No describe el siglo XIX. Habla del futuro, es decir, de nosotros, y se equivoca exactamente en el mismo punto donde tropezaron todos los profetas del XIX: Rusia. Dice así:

> Nuestras instituciones ya no sirven (…) Cuando nos han abandonado los instintos, que es de donde nacen las instituciones, nos abandonan también las instituciones, porque ya no resultamos adecuados para ellas. La democracia fue en otros tiempos la forma de decadencia de la fuerza organizadora: una forma de decadencia del Estado. Para que existan instituciones tiene que haber una especie de voluntad, de instintos, de imperativos antiliberales planteados hasta el extremo de la maldad: la voluntad de tradición, de autoridad (…) Con esta voluntad se construyó el Imperio romano o Rusia, la única potencia que tiene en su seno una garantía de duración.

Rusia fue un verdadero obstáculo en relación a los vaticinios del entonces futuro siglo XX. Nietzsche creía que la Rusia zarista era la única potencia que sobreviviría al siglo XX. Se derrumbó a los pocos años de su inicio. Marx pensaba que sería el último lugar donde estallaría la revolución proletaria, por la sencilla razón de que allí no había casi proletarios… y fue el primer país comunista. Los mismos dirigentes rusos, casi hasta finales de los años ochenta, estaban convencidos de haber erradicado cualquier sentimiento religioso o nacionalista en su

país. Rusia parece un misterio, refractario a cualquier análisis.

Dicho esto, hay que explicar la extraña relación que establecía Nietzsche entre las instituciones y los instintos («cuando nos han abandonado los instintos, que es de donde nacen las instituciones»). La formulación posterior más detallada de esta teoría proviene del antropólogo Arnold Gehlen, vinculado con el nazismo en los años treinta. Parte de la noción de superávit pulsional: mientras que en los animales el intervalo entre pulsión y satisfacción de la pulsión está mediado rígidamente por las pautas instintivas, en el hombre no existe este encaje conductual. La única manera de lograrlo es a través de instituciones que canalicen nuestros impulsos básicos. Por ejemplo, entre los animales la reproducción está regulada de una manera inmanente a través del periodo de celo, los rituales de apareamiento, etc. En el ser humano, en cambio, la reproducción se institucionaliza a través del matrimonio. Obviamente, si llevamos esta visión antropológica hasta el extremo del lado derecho —que es lo que hizo Arnold Gehlen— la justificación del totalitarismo y el autoritarismo no necesita grandes esfuerzos conceptuales; si la llevamos hasta el límite de la izquierda, llegamos a las proclamas de Mayo del 68, a Herbert Marcuse, a John Zerzan, al anarquismo de clase media.

Planteada de una manera amplia, la cosmovisión que marcó la primera mirada del siglo xx (es decir, del período histórico que va de 1914 a 1989) consistió en un intento de adecuar la naturaleza humana a una determinada fantasía social, en la voluntad de construir una sociedad a partir de la formulación de una esencia del hombre imaginaria. Es decir: consistió en diseñar una gran reforma antropológica que, a través de la política, devolviera al ser humano a su estado primigenio, el del buen salvaje. Los episodios más mortíferos de ese proyecto supuestamente emancipador fueron Auschwitz, el Gulag estalinista, la Camboya de Pol Pot y la revolución cultural de Mao, entre otros.

Pero no todas las consecuencias fueron tan siniestras y sangrientas,

evidentemente, ni tuvieron nada que ver con los totalitarismos de derechas o de izquierdas. Partiendo de un mismo objetivo más o menos encubierto —una reforma antropológica— se hicieron cosas tan diversas, inofensivas e incluso loables como reformas educativas basadas en una reinvención de la infancia y la adolescencia, comunas *hippies* donde reinaba el amor libre (algunas llegaron a durar más de seis meses) o cambios en las normativas de seguridad de las bibliotecas, esperando que los investigadores no robarían ciertos papelotes que pueden valer un par de millones de euros en el mercado negro.

Volvemos a leer aquella frase de Nietzsche, ahora con perspectiva: «Cuando nos han abandonado los instintos, que es de donde nacen las instituciones, nos abandonan también las instituciones, porque ya no resultamos adecuados para ellas». Instintos, instituciones… El resultado es el siglo xx entendido como una gran tragedia y también como la comedia más ridícula de todos los tiempos. El punto álgido de la tragedia fue el 1 de septiembre de 1939, cuando Alemania invadió Polonia buscando *Lebensraum*, espacio vital para el Hombre Nuevo. El punto álgido de la comedia llegó en mayo de 1968, en París. La comedia todavía dura. La tragedia, por suerte, quedó atrás hace muchos años. Se trata de obras muy diferentes en todos los sentidos, y por eso resulta ilícito e injusto compararlas. Ciertamente son muy diferentes, pero no antagónicas. No podemos compararlas demagógicamente, insinuando conexiones ideológicas inexistentes, pero sí recordar que surgieron de la misma mentalidad que impregnó todo el siglo xx.

SEGUNDA PARTE

De la ficción al despropósito pasando por una docena de dictaduras

De la perplejidad como forma de vida

¿DE DÓNDE PROVIENEN tantas miradas atónitas? Hoy su número parece excesivo, aunque esta especie de estupefacción sostenida ha empezado a normalizarse. Desde que a mediados de la década de 1990 se puso de moda la palabra-comodín «complejidad» todo encaja: de hecho, nuestras miradas son ahora obligatoriamente atónitas. No queda otra salida salvo que queramos parecer seres primarios: los aires de perplejidad han adquirido un prestigio inusitado. Conste que no estoy hablando solo de política. Me refiero a un tipo de perplejidad mucho más genérica, a esa especie de distancia incómoda con el mundo que afecta a cosas tan diversas como nuestra percepción milenarista del clima o la turbación que experimentamos ante una *performance* pseudovanguardista subvencionada por alguna diputación. Hablo, pues, de política, pero también de ciencia, o de arte. Hablo del mundo que nos rodea, y del imaginario que intenta representarlo, en general sin éxito. ¿De dónde proviene esa mirada estupefacta, ese rictus de aturdimiento, toda esa extrañeza?

La respuesta fácil consistiría en mirar de reojo a nuestro pasado reciente, e incluso al inmediato. Entonces podríamos apelar a las preocupaciones de la Guerra Fría, a las contradicciones heredadas del Mayo del 68, al trauma del derrumbe del bloque soviético, a la inquietante pujanza del terrorismo de raíz islamista, a las grandes incertidumbres del nuevo siglo (el populismo de nuevo cuño, la

inteligencia artificial, etc.). Podríamos apelar también al fracaso de la globalización, o las muchas expectativas rotas de la revolución digital, o a otros fenómenos de una extraordinaria importancia. Sin embargo, estaríamos haciendo trampa: los acontecimientos que acabamos de comentar permiten acercarnos a las complejidades de un mundo cambiante, sin duda, pero sin llegar a entenderlo. Dicho mundo se mueve a velocidades tan vertiginosas que a menudo ni siquiera puede ser asumido en términos de «realidad»: ya no puede ser narrado, según explica Byung Chul Han. Y es que estamos hablando de miradas verdadera y dramáticamente atónitas, no de la simple dificultad de analizar ciertos hechos puntuales, concretos. Nos estamos refiriendo a una perplejidad genérica, a una *perplejidad constitutiva*, si es que tal expresión tiene algún sentido. «Estranha forma de vida», como dice aquel fado que popularizó Amalia Rodrigues: «Foi por vontade de Deus / que eu vivo nesta ansiedade…». He aquí una palabra relevante: ansiedad.

La modernidad es hija de la duda cartesiana. Quizás la posmodernidad consiste en el intercambio insensato de aquella duda fundacional por un estado mental que tiende a la confusión —y también a la «ansiedade» del viejo fado—. Entre la duda y la confusión existe, en todo caso, un abismo conceptual, no solo un matiz semántico. En este punto creo conveniente realizar un inciso vagamente autobiográfico. Mi época de formación universitaria coincidió, más o menos, con la consolidación académica del pensamiento posmoderno. Era una respuesta necesaria al colapso de la escolástica marxista y a muchos otros dogmas acumulados y sedimentados. Pasadas cuatro décadas es de justicia constatar que la noción de *pensiero debole* de Gianni Vattimo contenía los gérmenes de varios agentes patógenos realmente perturbadores. Porque una cosa es entender el relativismo como la necesaria respuesta que permite desactivar el dogmatismo (marxista o de cualquier otra índole) y otra muy distinta, muchísimo, asumirlo programáticamente como modelo civilizatorio. Conviene repensar seria y críticamente la herencia de la

posmodernidad: esa noción ya no significa lo mismo que en la década de 1980. Hoy es algo estéril.

El destello indefinible de las miradas que hemos analizado en la primera parte de este ensayo es, en todo caso, muy anterior a la eclosión del posmodernismo y, por supuesto, a los acontecimientos históricos que hemos mencionado antes (Mayo del 68, etc.). La Guerra Fría fue el resultado de una Segunda Guerra Mundial que se cerró en falso para poder enmascarar y postergar *sine die* las irreconciliables tensiones ideológicas que existían entre los vencedores de la misma, antes, durante y después de la confrontación. Por otra parte, constituyó un epígono más o menos previsible de la Gran Guerra por antonomasia, que también se cerró en falso en el momento de rubricar el temerario Tratado de Versalles, nacido del afán de revancha, no de un verdadero deseo de paz para Europa. Mientras tanto, en Rusia hacían la revolución: nacía así el breve y turbulento siglo XX, el siglo de las ideologías y de las montañas de cadáveres. Es ahora cuando empezamos a acercarnos al verdadero intríngulis del asunto —pero no a su origen, que es mucho más remoto—. Continuemos retrocediendo, pues; de momento, solo hemos arañado la superficie.

Paradójicamente, las ideologías que marcaron el siglo XX provienen casi sin excepciones de finales del siglo XIX: el marxismo «científico», el socialismo utópico, el liberalismo, el anarquismo, el biologicismo racialista, el nacionalismo, el protofeminismo de las sufragistas, el colonialismo entendido como proyecto civilizatorio mundial. Y también otros tan diferentes pero con tanta influencia posterior como el higienismo o el sionismo, por poner dos ejemplos de idearios desconectados que coincidieron en el tiempo. La lista podría ser mucho más larga, evidentemente. Todo eso no ocurrió por casualidad durante el inacabable siglo XIX, que va de la Revolución francesa, en 1789, hasta el inicio de la Primera Guerra Mundial, en 1914. El fin del *Ancien Régime* era también, por fuerza, el comienzo de otra cosa. Resulta, sin embargo, que esta «otra cosa» aún no existía en la mente de nadie: por resumirlo

mucho, los ilustrados ya estaban muertos en 1789, pero los revolucionarios aún no habían nacido o no tenían la edad para entablar batallas de verdad. La derrota napoleónica no trajo un nuevo orden, sino una confusión de fábricas y de monarquías putrefactas, de máquinas de vapor y de campesinos que aún vivían mentalmente en pleno siglo XVI. De aquel magma fétido que inundaba los primeros grandes suburbios obreros y, a la vez, de las patéticas carrozas doradas de la Restauración, emanó también el olor penetrante de las ideologías totalitarias que se adueñaron del siglo XX. La coexistencia del Romanticismo con el Positivismo explica tantas y tantas rarezas…

Nos estamos acercando un poco más a la clave del enigma, pero todavía no hemos llegado a ella. En el proceso que comentamos, ese que nos ha llevado a la contemplación atónita de la realidad, Karl Marx solo representa un eslabón perdido en una cadena mucho más larga. Cabe decir, sin embargo, que se trata del eslabón central. Marx ha terminado pasando a la historia gracias a un libro que no leyó nadie, *El capital*. Al poco de haber estrangulado a su esposa, Louis Althusser, uno de los más entrañables farsantes de la década de los 70, y a quien entonces se consideraba una autoridad en la obra de Marx, confesó que solo se había leído la introducción y algún que otro capítulo cortito y facilón del libro. La influencia teórica real de los interminables volúmenes de *El capital* es muy pequeña. Se trata de un libro riguroso de economía. Los libros rigurosos de economía no conmueven y, por tanto, tampoco mueven. No sirven para encender la antorcha revolucionaria. A lo sumo, son un icono en forma de volumen encuadernado (en España, mucha gente está convencida de haber leído *El capital* gracias a un pequeño resumen de 240 páginas que el editor madrileño Miguel Castellote publicó en 1974).

El Marx interesante desde una perspectiva filosófica es el de los *Manuscritos* y el *Manifiesto*. Es en medio de los *Manuscritos* —y de manera muy especial, en el tercero— donde localizaremos, emboscado, una parte substancial del enigma. Toda la pesada parafernalia conceptual de *El capital* requería por fuerza un sujeto histórico. En los

Manuscritos, este se muestra nítida e impúdicamente: no es otro que el buen salvaje de Rousseau. Esa fantasía desglosada en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* nace, tal como la conocemos en la actualidad, en junio de 1754, en Ginebra. Seguramente no habría tenido ninguna trascendencia posterior si Marx no la hubiera adoptado como fetiche antropológico, más o menos al cabo de un siglo.

Pero Jean-Jacques Rousseau tampoco es la respuesta. No es exactamente el origen último de la fabulación. Como en el caso de Marx, solo forma parte de esa cadena, aunque ocupa igualmente un lugar central. Rousseau fue un gran lector de Montaigne, y por medio de los *Ensayos* conoció las exóticas referencias de los cronistas americanos del siglo XVI. En el *Discurso* hay también citas directas de los dos volúmenes de los *Voyages* de François Coréal, por ejemplo. El tal Coréal era, en realidad, el explorador murciano Francisco Coreal (1648-1708), nacido en Cartagena y autor de una crónica que fue traducida al francés en el año 1722 y que tuvo una visible influencia en Rousseau, en Buffon y en otros autores de la época. Francisco Coreal es un autor menor y culturalmente periférico que, por pura casualidad, tiene un impresionante recorrido subterráneo en el seno del pensamiento europeo. El buen salvaje no nace exactamente allí, pero sí muy cerca. Así pues, ¿el inicio de todo es Montaigne, o los cronistas franceses del siglo XVI, como Jean de Léry, André Thevet, u otros tan tardíos como el mencionado Coreal? Tampoco. Esos personajes se encuentran al principio de la cadena, pero no constituyen el detonante del proceso, sino más bien una respuesta temprana, quizás la primera. En el inicio real de esta historia hay otra cosa infinitamente más importante que las dos docenas de crónicas americanistas fantasiosas devoradas por los filósofos europeos a lo largo de trescientos años. Se trata de la contemplación de un mundo agónico, un mundo en el que pasan muchas cosas en muy poco tiempo. La mayoría son difíciles de digerir. Nos referimos, aproximadamente, a la primera mitad del siglo XVI.

Retrocedamos un poco más, pues.

El contexto histórico de Michel de Montaigne (1533-1592) no es evidentemente el nuestro, aunque se le parece. Montaigne acumula las vivencias de un mundo que, en el sentido literal de la palabra, se desmorona, y no de cualquier manera. El hundimiento permite vislumbrar los destellos de una realidad inédita, la modernidad. No es extraño que Stefan Zweig hiciera una pequeña biografía de Montaigne deliciosamente inexacta: ambos sintieron la nostalgia del mundo de ayer. En el caso de Montaigne se trata de la época de los últimos Valois, cuando Francia pasa en muy poco tiempo de la placidez política y de la prosperidad económica al indescriptible caos de las Guerras de Religión. «Le monde cassé des derniers Valois…». Sí, en ese mundo roto de los últimos Valois todo parece extrañamente frágil, todo cambia de una manera violenta y ruidosa, todo se desmorona. Los católicos asesinan hugonotes, y los hugonotes, cuando pueden, hacen lo mismo con los católicos. Arrasan pueblos enteros, cometen crímenes masivos y escalofriantes: «Spectacle de frayeur, de cris, de funérailles / fleuve par où la sang ne cesse de courir», en palabras del gran poeta Théophile de Viau. El cristianismo se escinde violentamente y da lugar a una multitud de facciones enfrentadas, a menudo por culpa de meras convenciones litúrgicas, no de razones teológicas profundas. Es prácticamente imposible que una persona del siglo XXI pueda llegar a entender la conmoción que provocó aquella escisión en un momento en que la religión ocupaba el centro del espacio público y la teología aún reinaba entre las ciencias —aunque por poco tiempo—. La ruptura de la unidad de la Iglesia generó otra manera de ver el mundo. No es exactamente la primera mirada moderna, que no llegará hasta Descartes. Tampoco es una mirada atónita como la nuestra. Es más bien una mirada melancólica: sabe que deja tras de sí un mundo que consideraba sólido aunque, en realidad, solo era rígido.

Llega también la imprenta, pero no genera ninguna ruptura importante de forma inmediata o automática. Eso es un mito: al

principio solo se utilizará para publicar devocionarios y rutinarias vidas de santos. La revolución de la imprenta se ha exagerado mucho, quizás porque permitía manosear buenas metáforas, la galaxia Gutenberg y otras ingeniosas expresiones por el estilo. Los verdaderos efectos de la imprenta se empiezan a percibir bastante más tarde, quince o veinte años después de su invención. Es entonces cuando se abre un camino sin retorno en la historia de la cultura occidental. Del Nuevo Mundo aún no terminado de explorar llegan noticias inverosímiles que contradicen la mayoría de verdades de los sabios de la Antigüedad. San Agustín y muchas otras autoridades anteriores y posteriores descartaban, por ejemplo, que en los Trópicos pudiera haber ninguna forma de vida: hacía demasiado calor, según ellos. A principios del siglo XVI, sin embargo, llegaban noticias a Europa en un sentido diametralmente opuesto: no solo había vida, ¡sino que se trataba del lugar más exuberante del mundo! Aquellas historias tienen un origen geográfico muy lejano y nadie parece dispuesto a contrastarlas una por una. Alguien hace un añadido apócrifo, otro omite un dato y un tercero cuela una imagen de cosecha propia. Uno cambia un par de palabras en una traducción, el editor encarga un grabado demasiado imaginativo, y otro que pasaba por allí deforma los topónimos originales para que tengan una sonoridad más familiar. Por un proceso natural de sedimentación, todas esas pequeñas tergiversaciones acaban generando verdaderos mundos inventados.

Uno tras otro, los cronistas de las Indias confirman que muchas cosas —quizás la mayoría— que evaluábamos como «naturales» son, en realidad, resultado de la convención: hay pueblos que no saben qué es un rey, ni practican ninguna religión codificada, ni tienen vestidos, ni conocen el pan, ni la escritura. Eso es, al menos, lo que cuentan los cronistas de una manera, en general, poco matizada. Los *gentilhommes* del siglo XVII leerán todas esas cosas en la obra de Montaigne; de él todavía se fían. De los escolásticos ya no. Descartes o Pascal tampoco serán inmunes a la buena o mala nueva de los *Ensayos*. La noción clásica

de ser humano se derrumba, se desvanece, se queda sin articulaciones como si se tratara de un muñeco roto. Por eso habrá que volver a rehacerla en función de los nuevos datos que llegan del otro lado del Atlántico. De hecho, habrá que volver a *inventarla* con una explicable urgencia. En caso contrario, no podremos comunicar nada: nos faltará una parte esencial de la frase, nada más y nada menos que el sujeto.

El proceso, en efecto, fue más corto de lo que cabría esperar. Fue casi precipitado. Entre el descubrimiento de América y la *Utopía* de Tomás Moro pasa menos de un cuarto de siglo: una generación. En todo caso, a los buenos salvajes no se los inventa Moro ni nadie en concreto. Más bien, acaban aflorando cuando las contradicciones sin precedentes que vive Occidente los hacen necesarios, casi imprescindibles. En aquel mundo convulso, la única manera de otear una realidad nueva consistía en plantear la posibilidad de un hombre igualmente nuevo, liberado de las ataduras apolilladas de una tradición que ya empezaba a asumirse más como un lastre que como una especie de altar venerable (ser moderno consiste más o menos en eso). Se trataba de mirar lo más lejos posible… y de no hacer demasiadas preguntas sobre la veracidad de lo que se creía ver. Como no tenían depositadas demasiadas esperanzas en el mundo podrido que los rodeaba, se inventaron otro a medida. Así de fácil.

La lejanía fascinante

¡QUÉ LEJOS QUEDABA la roma papal de finales del siglo XV de los todavía ignotos territorios descubiertos por Colón! En todo caso, fue allí donde, en 1493, se promulgaron las bulas de Alejandro VI que otorgaban legitimación jurídica, política y teológica a la conquista del Nuevo Mundo, descubierto hacía poco más de seis meses: *Eximiæ deuotionis*, *Inter Caetera* (3 de mayo), *Inter Caetera* (4 de mayo), *Dudum siquidem* (25 de septiembre). Se trataba, sin embargo, de una legitimación condicional: exigía la evangelización de los pueblos conquistados en términos confusamente simultáneos. De hecho, planteaba una serie de problemas teóricos que según el historiador Anthony Pagden fueron el origen directo de la conceptualización filosófica del hombre moderno, con el peaje previo de fabular el buen salvaje. En 1502, Las Casas llegó al Nuevo Mundo y contempló un panorama desolador. Poco después se publicó en París, en versión latina, el relato del primer viaje de Vespucio. Unos años más tarde, Martin Waldseemüller propone en su obra *Cosmographiae Introductio* que las tierras del Nuevo Mundo reciban el nombre genérico de América, en honor del explorador italiano. Más o menos por la misma época, Las Casas entregó su *Memorial* al Cardenal Cisneros, y elaboró otros tres sobre los agravios cometidos contra la población indígena. En 1515, Las Casas regresó a Castilla y se entrevistó con el rey Fernando, informándole de los terribles abusos que generaban las encomiendas.

Los buenos salvajes se politizan pronto: se convierten en el principal

recurso argumental a la hora de cuestionar el pujante Imperio español. A partir de esa fecha, aproximadamente, el flujo de noticias del Nuevo Mundo se extiende por todos los rincones de Europa. La fabulación *ad hoc* se convierte en un recurso retórico más o menos tolerado, que acabará desembocando en la literatura utopista. Poco a poco, las crónicas se hacen más y más hiperbólicas. Acaban adquiriendo un carácter puerilmente «demostrativo»: cada uno intenta fundamentar sus ideas —fueran cuales fueran— partiendo de *la misma* apelación a ese mundo remoto. En efecto, las mismas historias que un día servían para criticar al rey, al día siguiente se utilizaban para legitimarlo en nombre del derecho divino; los mismos episodios que se utilizaban para hacer mofa de la religión podían emplearse después para ensalzarla. El campo estaba abonado para que pudieran florecer todo tipo de fantasías, pero seguía siendo un paisaje sin figuras definidas. Había que dar un paso más e inventárselas. Era necesario un sujeto modulable *ad libitum* que también estuviera «contrastado», por decirlo con un lenguaje actual: es decir, no se trataba en modo alguno de apelar a una ficción literaria sino de asentarse en una supuesta realidad. La solución, como en tantas otras ocasiones, la proporcionó la lejanía geográfica. Los indios americanos existían, evidentemente, pero estaban demasiado lejos como para poder llevar a cabo determinadas averiguaciones sobre su forma de vida real y concreta. Cuando convenía se podía usar la obra de Las Casas, y cuando la intención era otra, pues se hacía referencia a un autor diferente, y problema solucionado. Así de sencillo y eficaz. Todo estaba demasiado lejos, todo era demasiado impreciso, y las pequeñas exageraciones, como hemos visto antes, se iban acumulando. El retrato final resultaba a la vez plausible e inverosímil.

Esta impresión no es tan extraña como parece. Recuerdo que a mediados de la década del 1970 —yo debería tener doce o trece años— una persona de mi entorno visitó la URSS y nos explicó cosas que sugerían sensaciones contradictorias. Certificaba, por ejemplo, que el metro de Moscú era «lujoso como una catedral», pero a la vez explicaba

que en las tiendas no había casi nada. ¿Cómo podía ser? Aquel relato en apariencia absurdo abría las puertas a toda clase de fantasías y especulaciones, aunque no era una invención en sí mismo. En el siglo XVI sucedió algo parecido: excepciones aparte, los equívocos y las tergiversaciones tenían más que ver con las expectativas del receptor del relato que con las intenciones del emisor, en este caso del cronista. Sin embargo, había una diferencia fundamental. En 1970, la URSS no era ninguna «sorpresa geográfica»; el Nuevo Mundo de comienzos del siglo XVI, en cambio, sí. Las noticias que llegaban de aquel espacio aún inexplorado, además, eran cada vez más extrañas: ciudades doradas, animales inverosímiles, selvas sin límites aparentes llenas de piedras preciosas. Todo aquello podía parecer imposible, sin duda, pero el caso es que a los muelles de Sevilla llegaban regularmente barcos cargados de oro y de plata en cantidades nunca vistas. Por tanto, al menos una parte del relato era tangiblemente cierta. El buen salvaje también es fruto de aquella extraña sensación de irrealidad real que conducía a la fabulación.

Todas aquellas cosas pasaron en muy poco tiempo, en un segmento histórico increíblemente corto. La publicación de libros de una enorme trascendencia coincidió con hechos que cambiarían la historia de Occidente de forma irreversible. En 1516 aparece la *Institutio Principis Christiani*, de Erasmo; el año siguiente publicará la *Querela Pacis*. Hacía poco se había publicado *Utopía*, de Tomás Moro. En 1517 se dan a conocer las *95 tesis* de Lutero, que dos años después será condenado y, finalmente, excomulgado. En 1520 Maquiavelo acaba los *Discorsi*, y Lutero publica *Sobre el papado romano*. Entre 1520 y 1521 Hernán Cortés somete a todo el Imperio azteca y realiza expediciones en Yucatán, Honduras y muchos otros territorios que son anexionados a la Corona, dotada ya por Carlos V de una organización administrativa de ultramar relativamente estable y funcional. Todo esto ocurre aproximadamente en… ¡cinco años! Es muy poco tiempo. Incluso desde la perspectiva del frenético primer cuarto del siglo XXI, aquella densidad

de obras y de hechos tan relevantes resulta insólita.

En 1555 se produce un hecho anecdótico, pero que marcará un punto de inflexión sustancial en la consolidación —digamos— filosófica de la figura del buen salvaje. Ese año, Nicolas Durand de Villegaignon llega a las costas del actual Brasil con dos barcos cargados de franceses que huían de las Guerras de Religión, y se establece en una región de la costa, cerca de la actual Río de Janeiro. Llamará «France Antartique» a ese pequeño territorio que pocos años después pasará a Portugal. En 1578 se publica en La Rochelle la *Histoire du Brésil* de Jean de Léry, cronista hugonote de la expedición de Villegaignon. Un año más tarde, aparece en Lyon la *Histoire nouvelle du Nouveau Monde* de Girolamo Benzoni, originalmente escrita en italiano, así como la traducción francesa de la *Brevísima* de Las Casas, a cargo de Jacques de Miggrode, con el título de *Histoire admirable des horribles insolences, cruautez et tyrannies exercés par les Espagnols*. En 1580 se publican en Burdeos los dos primeros libros de los *Essais* de Michel de Montaigne, que se hace eco de toda esta literatura exótica. De una manera indirecta, esas descripciones empiezan a impregnar el pensamiento especulativo occidental. Su influencia posterior será enorme aunque a menudo subterránea.

A nivel literario, la figura del buen salvaje se va haciendo cada vez más consistente y adquiere una forma definida, codificada. No lo ha visto nadie, pero ya se empieza a hablar de él en toda Europa, especialmente a partir de la publicación de la obra de Montaigne. Es muy importante señalar que el autor de los *Essais* no inventa, tergiversa o exagera nada: es absolutamente fiel a los datos de Jean de Léry y de otros cronistas. Incluso llega a tener un contacto directo con tres indios americanos que, insensatamente, se habían apuntado al viaje de regreso de la expedición de Villegaignon. En 1562 se encontraban en Rouen, ante la corte de Carlos IX, interpretando una especie de farsa etnológica: probablemente se trató del primer parque temático de la historia. Montaigne habló con ellos por medio de uno de los marineros de

Villegaignon, y la impresión que sacó fue más bien deprimente. Lo explica sin ningún tipo de ambigüedad en el ensayo que lleva por título *De los caníbales*. El problema es que ese encuentro —real y documentado — constituía una verdadera tentación a la hora de realizar una profunda crítica social y política en un tono sarcástico.

Descontextualizadas, las palabras de los indios eran una punzante reducción al absurdo de la situación que había llevado a Francia a las Guerras de Religión. Montaigne, magistrado y alcalde de Burdeos, no podía decir ciertas cosas; el indio sí, justamente porque era un *salvaje*. Sin embargo, las palabras que ridiculizaban las normas europeas también podían ser interpretadas de otra manera, como si fueran la voz del hombre ancestral, ajeno e indiferente a las miserias de la civilización, a su condición decadente. No se trataba de una lectura ingenua, sino premeditada e interesada. Según el tipo de descripción que se hiciera de los indígenas americanos, ciertas ideas políticas quedaban rudimentariamente *corroboradas* aunque fuera a través del sarcasmo. En la primera parte de este ensayo nos hemos detenido en episodios supuestamente probatorios basados en el mismo artificio argumental.

He aquí la remota partida de nacimiento de la utopía: la obstinada impugnación de la condición humana real, la fantasía del Hombre Nuevo que, con el paso del tiempo, acabará actuando de cobaya en los experimentos sociales del siglo XX. El paraíso igualitarista de Stalin o la revolución cultural de Mao no eran ni siquiera pensables desde los parámetros clásicos que provenían de la antigüedad grecolatina. El hombre clásico no podía reinventarse a la luz de un proyecto utópico: era como era, fatalmente. Lo que intentan Platón y Aristóteles es adaptar un proyecto político a aquello que identifican con la naturaleza humana. A partir del siglo XVI, sin embargo, la naturaleza humana se convertirá en una realidad reformulable, dúctil, engañosamente plástica. Las disertaciones utópicas posteriores, en cambio, se basarán en dogmas intocables. Ese fue, de hecho, el gran drama del siglo XX, no por

casualidad llamado «era de las ideologías». El exterminio proporcionalmente más monstruoso del siglo XX, el que llevó a cabo Pol Pot en Camboya, partía de una utopía igualitarista.

Volvamos al siglo XVI. Más que una conmoción puntual, las sacudidas mentales que hemos comentado anteriormente empiezan a provocar lo que Paul Hazard llamará crisis de la conciencia europea. Conviene subrayarlo: no se trata de una crisis meramente filosófica, científica o teológica, sino de algo mucho más genérico, con un alcance que sobrepasa los ámbitos propios de la filosofía, la ciencia o la teología. Porque lo que queda en evidencia no es una determinada idea concreta, ni un millar de tesis puntuales, sino una manera de entender el mundo, una mentalidad —una mirada que ya no resulta funcional—. La modernidad se vislumbra, se olisquea, incluso centellea tímidamente en alguna que otra obra, pero aún tardará en consolidarse. Los escolásticos ya son insuficientes, pero Descartes o Galileo aún no han nacido. Hay una especie de vacío que Hugo Friedrich, uno de los mejores especialistas en la obra de Montaigne, definió como postantigüedad. No se trata de un término irónico en relación a la noción de posmodernidad; Friedrich ya la emplea en el año 1949. Juegos de palabras aparte, la mirada alarmada de la postantigüedad en el siglo XVI tiene mucho que ver con la mirada atónita de la posmodernidad en el siglo XXI. Ciertamente no son iguales, pero comparten una misma sensación de pérdida. Son miradas atónitas. Es quizás por eso que, como ya hemos apuntado antes, la literatura del último Zweig tiene un tono tan parecido al de Montaigne. El primero mira hacia atrás, hacia el Imperio austrohúngaro, y el segundo evoca la *douce France* de los últimos Valois. A ambos les incomoda un presente que parece no tener salida.

Los inicios de la revolución copernicana provocan una enorme conmoción en el pensamiento occidental, pero no permiten proponer un modelo alternativo de universo. Hay muchas cosas que se derrumban y pocas que se edifican de nuevo. Son muchas las voces que impugnan y

muy pocas las que proponen. Hay un vacío entre ciertas verdades que ya no funcionan, como la física de Aristóteles, y otras que aún no son lo suficientemente funcionales, como las primeras tentativas de la *nuova scienza*. Si nos hacemos eco de la terminología de Thomas Kuhn, podríamos hablar de una discontinuidad temporal entre el paradigma obsolescente y el incipiente. El humanismo italiano recoge, en parte, las nuevas inquietudes, pero de una manera insatisfactoria: mira hacia atrás, a los clásicos, no hacia adelante. Ni los silogismos escolásticos ni la ampulosidad verbal de Marsilio Ficino o de Pico della Mirandola sirven para entender ni para comunicar esa nueva realidad inquietante.

Nosotros, desconcertados ciudadanos del siglo XXI, participamos de muchas desazones pero, al menos, asumimos como algo natural la idea de progreso. Sabemos, por ejemplo, que hace solo cien años, la esperanza de vida de nuestros bisabuelos era exactamente la mitad que la actual. En el alba de la modernidad las cosas no se contemplaban exactamente así: los acontecimientos históricos, los cambios, se evaluaban a partir de unos parámetros diferentes. La noción de tiempo que utiliza Montaigne cuando recoge las noticias del Nuevo Mundo no es lineal ni progresiva, por lo que permite una visión novedosa y ponderada de la diferencia: el otro, ese hombre ignoto que ha surgido inesperadamente de la lejanía, no se encuentra inmerso en nuestra historia, ni en nuestro origen, ni en lo que llamamos «naturaleza humana». No está, por tanto, atrasado, ni sumido en el pecado, ni degenerado. Gracias a esta percepción puede ser percibido como un ser diferente, no inferior.

Ahora bien, la anterior idea no constituye exactamente una *teoría* sino una apreciación borrosa y plástica de la naturaleza humana que puede expandirse al azar, en cualquier dirección, dando lugar a ideas diferentes e incluso opuestas. Muchas de esas direcciones no coincidirán con las de los *Ensayos* de Michel de Montaigne, sino que darán lugar a una larga cadena de fantasías ajenas a la perspectiva original. La más significativa es, sin duda, la que cristaliza en la obra de Rousseau. No

participa del mismo modelo de temporalidad borrosa del siglo XVI, sino de las consecuencias posteriores a esta. Parece que los salvajes que describe Montaigne viven de acuerdo con la naturaleza, sí, pero también asesinan a otros salvajes, y se los comen convenientemente asados y condimentados. Es lo que ha leído en la obra de Jean de Léry, y es justamente lo que explica a sus contemporáneos sin maquillaje moral alguno. Se trata de la descripción original: descarnada, nada atractiva, incluso un poco sórdida, alejada de cualquier tipo de fantasía utópica. Así pues, ¿por qué la modernidad borró la segunda parte de la descripción y magnificó la primera, añadiéndole, además, el adjetivo «buenos»? ¡Extraña, pero necesaria, pregunta!

La figura antropológica del buen salvaje no tiene, propiamente, un antecedente o equivalente histórico exacto. Lo precede, eso sí, un esquema mental que posibilitó su aparición a partir del siglo XVI. En el centro de ese esquema está la recuperación del mito de la Edad de Oro, que no implica forzosamente la figura del buen salvaje. Ahora bien, ¿qué legitimaba la recuperación de ese mito concreto mientras otros referentes similares eran evaluados en la misma época como una superstición? ¿Por qué Montaigne no se cree que América sea la Atlántida de Platón y, en cambio, no tiene ningún reparo a la hora de evaluar a las tribus amazónicas como la Edad de Oro de la humanidad? ¿Por qué argumenta con toda nitidez, a partir de unos conocimientos geográficos muy precisos, que América no es una isla sino un nuevo continente, y al mismo tiempo afirma que los indios constituyen la infancia de la humanidad? Desde nuestra perspectiva, desde el siglo XXI, esta actitud resulta absolutamente desconcertante. Es algo más que contradictoria: parece no tener sentido.

No debemos olvidar, sin embargo, que esa contraposición entre lo ficticio y lo real se basa en una noción de temporalidad histórica que validaba determinadas afirmaciones que ahora nos resultan extrañas, racionalmente inasumibles. En 2025 no somos ajenos a cambios radicales de mentalidad y, en consecuencia, creo que podemos entender

a los que nos precedieron. Por ejemplo, hasta la eclosión de la digitalización y de las redes telemáticas, las nociones de virtualidad y de irrealidad tendían a equipararse. En pocos años, sin embargo, pudimos constatar que «virtual» no significa lo mismo que «irreal». Sabemos que un virus informático es poco más que una sucesión de algoritmos lógicos, en forma de órdenes concatenadas: algo parecido a la nada. Pero también conocemos las consecuencias reales y tangibles de esos virus: inoculados en determinados sistemas centralizados, podrían paralizar la actividad normal de un país entero. Este ejemplo permite entender hasta qué punto un cambio verdaderamente profundo —relacionado con la tecnología, los descubrimientos geográficos, o lo que sea— puede modificar de una manera igualmente profunda los ejes desde los que contemplamos la realidad. La inteligencia artificial generativa nos sitúa al borde de lo que para algunos es una bella playa epistemológica mientras que para otros constituye un peligroso precipicio por el que nos arrojaremos sin remedio.

Los parámetros mentales que posibilitaron la formulación de la quimérica figura del buen salvaje no permiten, por nuestra parte, un reconocimiento inmediato: son demasiado lejanos, están totalmente desvinculados de nuestro aquí y ahora. La típica contraposición escolar entre historia lineal e historia circular aquí no sirve. En el siglo XVI, ambas perspectivas convivían perfectamente, cosa que ahora mismo puede suscitar desconcierto. Muchos cronistas poseen una visión medievalizante y milenarista de los lugares que describen. Contemplan a Europa como un espacio desolado y podrido, y al Nuevo Mundo, en cambio, como una esperanza de redención de la humanidad. Allí creen ver a los Hombres Nuevos. La Edad de Oro de los indios americanos coexiste con ese mundo problemático, hostil y cambiante del siglo XVI. El término clave es lejanía. Hay una lejanía geográfica y otra de carácter histórico o cronológico. No son dos conceptos intercambiables, evidentemente, ni ahora ni tampoco en el siglo XVI. Sin embargo, la tentación de yuxtaponerlos resulta —ahora pero también en el siglo XVI

— muy grande. A lo largo del siglo XVI, la mayoría de distorsiones etnográficas no eran el resultado de una premeditación, sino más bien de una predisposición que tenía como base una especie de lógica que aún no colisionaba con los conocimientos científicos y técnicos del momento.

Ese complejo relato, sin embargo, tampoco no implicaba por fuerza la formulación del buen salvaje: en la *Utopía* de Tomás Moro (1515) no hay ni uno, por ejemplo. Moro, al contrario, despliega una especie de delirio ultracivilizatorio que no guarda ninguna relación con la forma en que Montaigne describirá a los indios americanos: «Sin rey, sin ley, sin letras, sin religión» *(*«Sans roy, sans loix, sans lettres, sans religion»). Esta descripción no guarda ninguna relación con la utopía de Moro ni con otras fantasías políticas inmediatamente posteriores. La utopía de Moro deja paso a la eucronía, a la Edad de Oro, y ambas, finalmente, se yuxtaponen y se convierten en una rotunda eutopía, como en el caso del igualitarismo del barón de Lahontan, que conduce directamente a Rousseau. Es justo aquí donde encontraremos, por fin, a nuestros buenos salvajes, a los primeros, a los genuinos: en el *buen lugar* —eso significa «eutopía» en griego— de aquellos *buenos tiempos* —«eucronía»— aún sin contaminar por la maldad de la civilización. No los hallaremos en un territorio inexistente, en un no-lugar imaginario, que es lo que significa literalmente la palabra «utopía», porque allí no hay nada: es un lugar inventado, de esos que salen en las novelas. En el siglo XVI, esto lo sabía todo el mundo. En cambio, la existencia de *buenos lugares* donde todavía reinaban los *buenos tiempos* se ajustaba perfectamente a las coordenadas conceptuales de la época. Esa idea no la cuestionaba nadie. Ahora tampoco: en el siglo XXI las fantasías exotizantes son mercantilizadas en forma de paquetes turísticos basados en la simulación o escenificación de falsas aventuras. Cualquier persona sabe que los safaris de las agencias de viaje son de pega, pero actúa como si no lo supiera. Apuesta por la ficción, y la paga sin rechistar. Quizás dentro de cien años esta actitud inverosímil será objeto de una reflexión sociológica. Ahora

todavía no es posible, en la medida que nos cuesta admitir que la mayoría de nuestras vivencias más excitantes son meras simulaciones.

En el siglo XIX la palabra acuñada por Tomás Moro molestaba muchísimo: desacreditaba o ridiculizaba la causa del llamado «socialismo científico». Debido a ello, en 1878 Engels carga violentamente contra él en el *Anti-Duhring*, y vuelve al ataque, con más ganas incluso, en *Del socialismo utópico al socialismo científico*, una obra que leída hoy da risa. El marxismo no quería tener nada que ver con ese origen: las utopías eran cuentos chinos, no verdades científicas. A lo sumo, Marx y Engels hacían referencia a Hegel o a Feuerbach, que eran filósofos serios, intelectualmente homologables. Retroceder más les daba miedo: eran conscientes de que acabarían tropezando con algo más que el *Discurso* de Rousseau. Sabían que se encontrarían cara a cara con la inanidad de sus referentes antropológicos, con aquellos viejos espectros apolillados y repintados mil veces que provenían de las narrativas más recónditas del siglo XVI. Aquello era muy antiguo y ellos querían ser muy modernos y muy científicos. Mejor dicho: querían ser los únicos herederos de la modernidad ilustrada. Ahí es nada. El título de la novelita de Tomás Moro no cuadraba con todo aquello. El contenido de la obra, obviamente, les resultaba indiferente. La palabra utopía, en cambio, los sacaba de quicio, sobre todo en el caso de Engels.

Paradójicamente, Moro no describe ninguna utopía, en el sentido actual o estandarizado del término. Intenta reflejar literariamente la conmoción de un mundo que experimenta uno de los procesos de transformación más importantes que han visto los siglos. Todas las generaciones tienden —tendemos— a creer que han —hemos— sido protagonistas de cambios cruciales, de puntos de inflexión, de acontecimientos que marcan una época. En general, son anécdotas que se lleva el viento. La época en la que Tomás Moro escribe *Utopía*, en cambio, vive algo más que anécdotas: constituye la bisagra entre el mundo antiguo y el moderno. Un año después de la publicación del libro de Moro, Lutero es condenado por herejía, y en 1517 expone sus

célebres *95 tesis*. La Iglesia queda partida en dos mitades. En 1530, Copérnico publica el *De revolutionibus orbium coelestium*: ¡incluso el universo deja de ser lo que era! Y las extraordinarias noticias que llegan de América hacen que muchos europeos se miren a sí mismos con estupor. Hay otras cosas que cuesta digerir: en 1513, Maquiavelo publica *El príncipe*. Desde entonces, la política ya no se podrá pensar con los mismos parámetros. Como ya hemos señalado, todo esto sucede en un segmento de tiempo insólitamente breve. No hay ningún otro período de la historia de Occidente, ni siquiera el siglo XX, donde se hayan acumulado cambios de tal envergadura —cambios que, siglos después, aún marcan nuestro presente—.

La utopía de Tomás Moro era un magnífico escarnio en forma de espejo literario en el que se reflejaban grotescamente las contradicciones sociales, políticas y culturales de aquella época convulsa —y, para una mente inquieta, también excitante—. Pero se trataba de eso y solo de eso: no había nadie en el siglo XVI que creyera que aquella isla fuese real. Su función estaba a medio camino entre la pura descripción irónica de la Inglaterra de 1515, una vaga —muy vaga— actitud política propositiva y, finalmente, una especie de panorámica de un mundo que parecía acelerarse peligrosamente. La eutopía que propugnaban otros autores en forma de crónicas supuestamente «realistas», no literarias, era otra cosa. Rousseau las leyó al pie de la letra, sobre todo la de Francisco Coreal, a menudo sin tener en cuenta la verdadera intención política de aquel y otros relatos. Sin embargo, cometió un grave error: descontextualizar a Montaigne, ignorando que todo lo que este decía sobre los caníbales del otro lado del mundo era un mero recurso literario para denunciar la indescriptible barbarie de las Guerras de Religión que él mismo había sufrido. Ese es justamente el origen del gran equívoco que, por medio de una larga y extraña cadena de confusiones, todavía arrastramos a comienzos del siglo XXI. El eslabón central, en todo caso, tiene un nombre muy concreto, Jean-Jacques Rousseau, y a él nos referiremos en el siguiente capítulo.

La iluminación de Vincennes

EN 1750, LA ACADEMIA DE DIJON premió un trabajo que llevaba por título *Discours sur les Sciences et les Arts*. El autor no era un filósofo ni un historiador, sino un músico o aspirante a músico. Se llamaba Jean-Jacques Rousseau. En el mes de agosto del año anterior, 1749, aquel hombre había experimentado una «iluminación» en Vincennes que no tenía nada que ver con cuestiones melódicas o armónicas. La Academia de Dijon había puesto sobre la mesa una cuestión importante: si, en la historia de la humanidad, el progreso de las ciencias y las artes había contribuido a corromper o a mejorar las costumbres («si le progrès des sciences et des arts a contribué à courrompre ou à épurer les moeurs»). Un rayo de luz cegador movió la pluma de Rousseau, que entonces tenía ya 37 años. Creía poseer la respuesta definitiva. Mientras tanto, iba escribiendo artículos sobre música para la *Enciclopedia*, a petición del mismo d'Alembert, a quien había conocido hacía poco. Las consecuencias de aquella iluminación resultan incalculables: Rousseau, además de argumentar, conmueve. Hace algo más que articular una disertación o desarrollar una teoría. Rousseau construye un gran relato: reinterpreta la historia del género humano y trastoca la noción de civilización. Un siglo después, aproximadamente, aquel relato acabaría siendo la base antropológica del marxismo y del anarquismo. No es poca cosa, no…

Pero, ¿quién era Rousseau? El primer interesado en responder esta pregunta fue él mismo, tanto en las *Confesiones* como en otros textos.

Trataba de componer una imagen coherente a su propia existencia, que era exactamente la de un diletante que se movía a base de impulsos imprevisibles. Por poner un ejemplo significativo, el autor de *Emilio*, una de las obras fundacionales de la pedagogía progresista, abandonó a su primer hijo en un sórdido hospicio a los pocos meses de haber nacido, en 1746. No se trataba de ningún error de juventud: el padre tenía 34 años y la madre, Thérèsse Levasseur, 24. En sus primeros años, Rousseau fue, en el sentido literal de la palabra, un vagabundo (y su hermano mayor, un marginal que desapareció siendo aún adolescente). El padre, por su parte, tuvo que huir de Ginebra a raíz de una pelea con un militar. A partir de 1732, después de haber vagado por toda Suiza, Rousseau comienza a dedicarse profesionalmente a la enseñanza de la música como preceptor privado en Francia. En otoño de 1742 presenta a la Academia Francesa un nuevo sistema de notación musical, y establece sus primeros contactos con los enciclopedistas. Un año después publicará su *Dissertation sur la musique moderne*. De hecho, tanto antes como después de la iluminación de Vincennes, la vida de Rousseau gira totalmente alrededor de la música. Se gana la vida como copista de partituras y, con mucho menos éxito, como compositor de óperas cómicas (*Le devin du village*, 1752). A partir de la década de 1760 su actividad intelectual se centrará casi exclusivamente en la escritura —eso sí, en medio del escándalo constante: libros prohibidos, panfletos furibundos, condenas civiles y eclesiásticas, disputas personales de todo tipo, y muchos líos sentimentales con señoras—. Rousseau se enemistó gravemente con todo aquel que conoció, desde Voltaire o d'Alembert hasta el pacífico David Hume, que lo acogió de manera temporal en Inglaterra, pasando por todas y cada una de sus amantes, así como con los nobles que lo protegieron. Morirá el 2 de julio de 1778 en un clima generalizado de efervescencia ideológica, confusión política y contradicciones sociales ya insalvables que acabarán precipitando al cabo de una década la Revolución francesa.

Los libros más influyentes de Rousseau serán, sin duda, el *Discours sur*

l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes de 1755 y, por supuesto, *Du contrat social*, publicado en 1762. En vida del autor, sin embargo, la obra que obtuvo más repercusión popular fue *La Nouvelle Héloïse* (1761), que hoy quizás nos parecería un poco afectada, por no decir sensiblera. El Rousseau *philosophe* que hemos ido construyendo con el paso de los años tenía poco o nada que ver con el polemista *amateur* que conocieron sus contemporáneos. Fue dando saltos intelectuales no muy coherentes entre la musicología, la botánica, el pensamiento político, la copia de partituras, las artes escénicas, la pedagogía y, por encima de todo, la contemplación neurótica de sí mismo. El buen salvaje surge del prototipo, casi de la caricatura, del ególatra inmaduro. Es probable que no se trate precisamente de una casualidad, aunque esta consideración nos llevaría a los campos minados del psicoanálisis retrospectivo. Dejémosla entre paréntesis, pues.

Rousseau da forma al buen salvaje tal como lo conocemos en la actualidad, aunque, como hemos visto, no se lo inventa. Despega en el primer tercio del siglo XVI, queda tipificado en las descripciones de Montaigne (más o menos hacia la década de 1570) y, finalmente, se va puliendo en la obra de determinados autores del XVII y del XVIII. Desemboca por fin en un Rousseau que sabe ubicarlo en un contexto filosóficamente plausible más allá de su mero trasfondo literario. El historiador Gilbert Chinard estudió a principios del siglo XX esta compleja historia formada por diferentes estratos de tergiversaciones, falsificaciones, reelaboraciones y simples ingenuidades que acabaron enlazando el exotismo americanista con las formulaciones del pensamiento político inmediatamente anterior a la Revolución francesa. Chinard muestra las sucesivas capas de barniz que acabarán dando lugar al buen salvaje como figura cada vez más definida. Se trata de las obras de Fenelon (*Télémaque*, 1699), de Gomberville (*Le Polexandre*, 1637), de Bergeron (*Traité des Navigations et des voyages de Découvertes*, 1629), de Sagard (*Voyage au Pays des Hurons*, 1636), del padre du Tertre, y por supuesto, del barón de Lahontan. Más ambiguo y contradictoriamente

sofisticado, a menudo irreconocible, el buen salvaje aflora también de manera parcial en Diderot o en toda la tradición de la «sociología epistolar»: Montesquieu (1721), Maubert de Gourest (1752), Landon (1750) o incluso Cadalso (sobre todo, en la *Carta marrueca* IX). Hay algunos autores que muy pronto consideran que todo este asunto forma parte de una peligrosa estupidez que degrada el pensamiento filosófico a la categoría de narración infantil. Las lúcidas anotaciones manuscritas de Voltaire en una edición del *Discours* de Rousseau que aún se conserva son, en este sentido, especialmente crueles. Voltaire siempre hizo mofa del buen salvaje: lo consideraba una especie de excrecencia filosófica espúrea y racionalmente injustificable.

¿Por qué se añadió el adjetivo «bueno» al sustantivo «salvaje»? Ya hemos dicho antes que en la obra de Montaigne, a quien todos los autores que hemos mencionado leyeron con fruición, no hay buenos salvajes. Hay salvajes y punto. Son los *cannibales*. Pero como su intención era poner en evidencia la conducta de los supuestos civilizados franceses durante las horrendas carnicerías de las Guerras de Religión, acabaron pareciendo angelicales. No se trataba, en definitiva, de una contraposición real entre «buenos» y «malos»: el más obtuso de los lectores podía reconocer perfectamente que aquello era un viejo recurso retórico, un artificio, un espejo que devolvía al lector un reflejo incómodo de la realidad.

El caso es que aquel recurso funcionaba, y continúa funcionando, muy bien: conmueve. Además, permite plantear la gran contraposición entre las normas artificiosas y la conducta «natural» de los buenos salvajes. Sin esa distinción previa, la revuelta social constituiría un simple desorden de resultados inciertos; asumiendo ese recurso literario como si se tratara de una descripción real, en cambio, se convierte en la clave para poder postular el retorno al orden original o natural. En definitiva: la ficción del buen salvaje termina transformando la revolución en la más conservadora de las utopías, la del reingreso al Paraíso originario. Todo ello nos permite entender el destino catastrófico de tantos

experimentos sociales del siglo XX: la revolución reclamaba una involución previa, ya que el Hombre Nuevo tenía que coincidir con el hombre ancestral.

A lo largo del siglo XVII, los relatos de personajes como Du Périer, Gomberville, Bergeron, etc., constituyen ya una especie de canon de los otros mundos posibles. No se trata exactamente de utopías (en el sentido primigenio de Tomás Moro) ni de *topoi*, es decir, de lugares comunes políticos, sino de verdaderas eutopías, de proyectos de transformación social prepolíticos, equívocamente literarios, que al cabo de un tiempo acabarán convirtiéndose en algo más elaborado en las obras de Robert Owen, de Étienne Cabet, de Charles Fourier y de muchos otros autores. El esquema, sin embargo, se basa sistemáticamente en la misma contraposición, de una ingenuidad y simplicidad desconcertantes. La cultura («les lettres et les sciences, source de toute perversion») se opone a la naturaleza («l'innocence des savages» y/o «la bonté naturelle de l'homme»). Es el modelo del llamado socialismo utópico o del anarquismo de Bakunin, herederos directos, verdaderos albaceas históricos de la iluminación de Vincennes. Pero si traducimos «les lettres et les sciences» por «superestructura» y «perversion» por «alienación», nos aparece, como por arte de magia, el socialismo científico. Aparece el Marx de los *Manuscritos* y el Engels de *La sagrada familia*. El esquema, como tal, no varía en absoluto. Su modelo antropológico, implícito o bien explícito, es exactamente lo mismo.

Llega la pregunta realmente comprometida: ¿por qué fracasaron, siempre y en cualquier circunstancia, esos proyectos en apariencia emancipadores? Empecemos recordando que, tanto si se plantea como un mero artificio literario o como una utopía política, una ficción es una ficción, lo que no excluye que pueda servir de faro al que hay que aproximarse, de modelo al que hay que tender, de referente regulativo, etc. ¿Fue realmente esa su función? Todo indica que no, aunque ciertas lecturas precipitadas sugieran justamente lo contrario. Todos sabemos, por ejemplo, que en la actualidad el sistema de representación

democrática, o las redes públicas de asistencia social, presentan numerosas disfunciones. En todo caso, también tenemos claro que debemos tender a mejorarlas, a pesar de albergar la certeza de que nunca llegarán a ser instrumentos perfectos. Esta especie de aproximación al ideal ha dado frutos tangibles: hace un siglo, las mujeres no podían votar, y ahora pueden hacerlo; no existía ningún tipo de recurso público para las personas más desfavorecidas, mientras que ahora tienen derecho a la educación y a la asistencia sanitaria gratuitas, etc. El sistema sigue siendo imperfecto, evidentemente, pero la posibilidad y la voluntad de mejorarlo también siguen existiendo. Al final del camino, sin embargo, no existe un mundo perfecto, un paraíso: solo hay una situación mejor que la anterior, pero igualmente imperfecta. Esa es, sin ir más lejos, la lógica de la democracia liberal. Se trata de una lógica tibia y estéticamente poco atractiva. La lógica de la utopía —brillante, conmovedora, altisonante— es muy distinta. No posee jamás una actitud aproximativa: considera que, al margen de la meta marcada, todo debe ser considerado como un gran fracaso. Hay que dirigirse *directamente* a un mundo perfecto. El resto es una capitulación cobarde. He aquí la raíz de una vieja consigna: «¡Socialismo o muerte!». En medio de ambos, la nada.

El origen más profundo del fracaso universal de la utopía no es solo ese. La utopía reposa esencialmente en la incardinación de una fantasía antropológica, la del buen salvaje, en un futuro que se considera *definitivo*. Se basa, como hemos visto antes, en una muy determinada contraposición entre las nociones de cultura y naturaleza. Somos buenos salvajes apremiados por absurdas normas culturales que nos hacen perversos: la revolución se convierte así en la vía de retorno a una supuesta naturaleza original. El problema se produce cuando tratamos de determinar cuál es la manera de deshacernos de aquellas normas constrictoras que nos hacen peores. Inexorablemente, sale a escena la gran contradicción: deberéis romper aquellas normas… por medio de otras normas supuestamente liberadoras. Son las que dictaba el Estado

soviético, sin ir más lejos. Para dejar de ser aburguesados y decadentes, esclavos de viejas leyes, hay que obedecer otras nuevas. Hay que hacer muchas leyes, muchísimas, porque nuestro aburguesamiento y nuestra decadencia es también muy grande. El proceso culmina en un conjunto de despropósitos casi delirante: la dictadura como condición de posibilidad de la libertad absoluta, el gulag como peaje ineludible de la dignidad humana, la delación como paso previo a la fraternidad universal, el gris funcionario soviético como crisálida del indómito buen salvaje que vivirá feliz en un mundo sin Estado.

Partiendo de las premisas que hemos visto más arriba, esta concatenación lógica ni siquiera resultaba impugnable o matizable, al menos desde la óptica marxista-leninista. Desde la óptica anarquista, sí, evidentemente, pero solo a base de añadir una nueva ficción al punto de partida original. Resulta que al buen salvaje no hay que recuperarlo de las profundidades metafísicas del bosque oscuro: basta que se matricule en un ateneo y aprenda a hacer bombas. De esta manera, se ahorrará las molestias del estado liberador soviético. El paraíso comunista durará más o menos unos setenta años; el paraíso anarquista solo unos meses, en el frente de Aragón y en plena Guerra Civil española. Todavía resulta más curioso, sin embargo, el destino del paraíso maoísta: ahora mismo, la China comunista es el único lugar del mundo donde se permite la práctica del capitalismo salvaje, de la explotación pura y dura que Europa ya vivió durante el siglo XIX.

Cuando en agosto de 1749, espoleado por la pregunta de la Academia de Dijon sobre si el progreso de las ciencias y las artes había contribuido a corromper o a mejorar las costumbres, cuando Rousseau sufrió esa especie de insolación filosófica que él mismo llamó «la iluminación de Vincennes», ya se habían escrito muchas páginas sobre el tema. Existía también la larga (o quizás alargada, y hasta el tedio) querella de los antiguos y los modernos, omnipresente bajo muchas formas en la literatura del siglo XVII. *La Secchia rapita* de Alessandro Tassoni es quizás la más representativa. En Francia será Boisrobert (uno de los fundadores

de la Académie Française, el año 1635) quien intentará negar toda autoridad a los antiguos; o Desmarets de Saint-Sorlin, un cristiano fanático que renunciará a todo lo que suene a pagano. Incluso Perrault, mucho más conocido por sus cuentos infantiles, participará activamente en el debate. La vieja polémica, ya muy apolillada a aquellas alturas del siglo XVIII, fue en cualquier caso decisiva a la hora de repensar determinadas ideas relacionadas con el binomio progreso-civilización.

Todos los precedentes mencionados, sin embargo, no hacen menos originales las ideas de Rousseau, que no sitúa su reflexión en un contexto de querella filológica, sino que la rodea de un entusiasmo dirigido directamente al utopismo. Nadie antes que él se había planteado aquellas ideas partiendo de un estado de entusiasmo delirante («une agitation que tenoit du delire») provocado por la susodicha iluminación. Rousseau se preguntaba cosas que tenían que ver con el pasado de la humanidad, pero proyectaba sus consecuencias al futuro de esta. Su no rotundo a las normas sociales, la ciencia, las artes, no era reaccionario. En ese contexto, sin embargo, tampoco podía ser considerado exactamente revolucionario: la conservadora Academia de Dijon lo premió, y publicó su obra al año siguiente. Los problemas con la censura llegarían muchísimo más tarde, al cabo de una década, sobre todo con el *Émile*. Rousseau cultivaba una especie de bucolismo subido de tono, una lírica que tendía a la épica, inocua en sí misma, pero de consecuencias imprevisibles si se le otorgaba una traducción política concreta o programática, cosa que él mismo no llegó a hacer nunca.

La verdadera radicalidad de la obra de Rousseau se halla en una pregunta en apariencia muy difusa, pero que contiene en su seno una bomba de relojería conceptual: ¿cómo era la naturaleza humana original? Esta pregunta, evidentemente, parte de una petición de principio implícita, según la cual hay una humanidad natural (los buenos salvajes) y otra degenerada por las constricciones de las normas sociales (la nuestra, la de los civilizados). Además, en caso de que esa distinción tuviera algún sentido, es obvio que resulta imposible acceder

al estado primigenio, al menos por la vía de la razón. Nadie puede mirar atrás y observar cómo era aquel mundo, en caso de haber existido. Existen indicios, ciertamente, pero son solo eso: indicios que invitan a especular. Por lo tanto —añadirá Rousseau— hay que escuchar «la voz del corazón». Nunca abandonará esa pseudolegitimación. Conviene determinar, claro está, hasta qué punto se trata realmente de una ficción: ¿es que acaso no aportan nada los datos etnográficos de Francisco de Coreal, o los de Montaigne? Sí y no. Rousseau está buscando, en último término, un ente ahistórico, una esencia de la humanidad que no se puede deducir —al menos directamente— de datos etnográficos como los mencionados. En este sentido, la apuesta por la ficción no es tanto una solución desesperada sino un recurso retórico habilísimamente calculado.

Rousseau afirma que observar el estado de naturaleza como hecho histórico objetivo es una tarea imposible. Ahora bien, las referencias —implícitas o explícitas— a los nativos americanos saturan muchos de sus escritos; de hecho, esas referencias son —digamos— la prueba de sus principales argumentaciones. ¿Por qué realiza esa complicada y ambigua maniobra conceptual? Pues porque el hecho de esgrimir los textos de Coreal o de Du Tertre suponía un peligro: que los *philosophes* de su tiempo esgrimieran otros que decían exactamente lo contrario; o, simplemente, que citaran testimonios etnográficos en los que la supuesta bondad natural del hombre quedara cuestionada —lo que, dicho sea de paso, no era muy difícil—. El procedimiento discursivo de Rousseau impide esta contraargumentación: he aquí el origen de la nada disimulada irritación de Voltaire al constatar la eficacia de un juego de manos filosófico que parecía especialmente diseñado para los incautos. Lo que Voltaire no se podía imaginar es que en el siglo XXI ese malabarismo conceptual, ese truco, aún continuaría siendo un resorte perfectamente funcional, con las inevitables adaptaciones destinadas a seducir a los incautos de la era posmoderna, claro está.

Al igual que el guionista de televisión Ted Perry a comienzos de la

década de 1970, Rousseau nunca se atreverá a afirmar que el indígena americano es el hombre natural, pero tampoco dudará en razonar como si realmente lo fuera. Esa ambigüedad argumentativa funcionó y sigue funcionando. En el *Discours* se afirma que los actuales salvajes se encuentran ya en un estadio de degeneración incipiente: ¿por qué, pues, los utiliza como el verdadero hilo conductor de su discurso? ¿Cuál era el valor de aquellas reiteradas citas etnográficas? A comienzos del siglo XXI, la iluminación de Vincennes podría dar lugar fácilmente a una lectura banal y, sobre todo, acrítica. Podríamos decir, por ejemplo, que Rousseau asume una ficción, pero con la intención de transformarla en un referente potencialmente emancipador. Si no tenemos en cuenta las consecuencias históricas posteriores de aquella asunción, la afirmación resultaría sin duda plausible. Pero por suerte o por desgracia disponemos de la perspectiva histórica suficiente para evaluar con toda nitidez las consecuencias. No se trata de responsabilizar a Rousseau o a Marx de las desgracias del siglo XX; eso es ridículo, y forma parte de esa historiografía que no tiene problemas a la hora de relacionar a Wagner o a Nietzsche con Auschwitz, por ejemplo. Rousseau murió en 1778, y Marx lo hizo en 1883. Lo que otros hicieran o dejaran de hacer en nombre de sus ideas es, pues, otro asunto muy distinto. Aunque se trate de un añadido un poco pueril, eso es algo que hay que dejar muy claro.

La gloriosa revolución de los inmaduros

LA ILUMINACIÓN DE VINCENNES fue decisiva en los planteamientos de Marx o de Bakunin, pero su influjo histórico no se limitó solo a dar legitimidad antropológica a determinadas teorías políticas de los siglos XIX y XX. La iluminación de Vincennes contenía también algo así como una pose, una manera de estar en el mundo, una forma distinta de mirar las cosas. Se trataba, pues, de una genuina mentalidad. La influencia de Rousseau llegó al siglo XX encapsulada esencialmente en el mismo corazón del marxismo y del anarquismo. Aquel era el río principal, sin duda, pero también existian afluentes marginales a tener muy en cuenta. Ahora nos referiremos a uno de ellos. Se trata de un texto insignificante que ya debe ser difícil de localizar. Iba dirigido específicamente a mi generación (nací en 1964). Gravitó sobre nuestra ya lejana adolescencia como una espada de Damocles en apariencia inofensiva. En la portada había una ilustración de Romeu, colaborador durante muchos años del diario *El País*. Se veía a un grupo de niños con el puño cerrado, armados con guadañas y palos. Algunos llevaban bata escolar. La expresión de los monigotes era circunspecta, amenazante. En la contraportada constaba, enmarcada en un recuadro, una frase a medio camino entre el leninismo y la dislexia: «Queridos compañeros: por fin un libro que habla de nosotros, de nuestros problemas, en el cual, nosotros, los escolares, somos los protagonistas». En aquel tiempo, por errores de estilo más leves te podían poner un cero en las redacciones, pero una de las cosas

que explicaba aquel texto era justamente que la sintaxis, la trigonometría o la tabla periódica de elementos constituían una imposición del poder: algo parecido a un prejuicio del pasado. He aquí una herencia *directa*, en este caso nada colateral, de la iluminación de Vincennes.

Se publicó en 1979. Se trataba de *El libro rojo del cole,* y para un adolescente su poder de atracción resultaba irresistible. Yo tenía entonces catorce o quince años y cursaba primero de BUP. El texto, anónimo, lo auspició la editorial Nuestra Cultura en una colección que llevaba por título *Mano y cerebro*. Aunque no consta en las referencias editoriales, la iniciativa estaba vinculada a personajes como Alfonso Guerra o Cristina Almeida; la edición propiamente dicha era de Luis Cabrera. Hubo una discreta distribución en las librerías, y otra mucho más amplia y de carácter informal llevada a cabo por las juventudes del PSOE y otras organizaciones en institutos de bachillerato. En la página 6 se afirma que hubo una primera versión del libro realizada en Cataluña por la editorial Utopía, extremo que desconozco. Las citas que incluiré más adelante son las de la edición que he mencionado anteriormente.

¿Qué era *El libro rojo del cole*? En apariencia, la traducción y adaptación de un texto pedagógico danés escrito unos años antes por Soren Jansen y Jesper Jensen (pese a parecer nombres sacados de alguna aventura de Hergé, existían). En realidad se trata del catecismo del perfecto buen salvaje adolescente de la década de 1970, adaptado muy hábilmente al lenguaje y los referentes propios de la transición española. Contenía una síntesis del Mayo del 68, la Revolución Cultural china (el mismo título deja bien clara dicha influencia) así como de las diversas corrientes contraculturales de la época. Todo ello aderezado con un caldo ideológico muy espeso, a medio camino entre el marxismo ortodoxo, el anarquismo festivo, los movimientos pedagógicos tipo Summerhill, el psicoanálisis, las apretadas viñetas del cómic *underground* y las letras del *rock* contestatario. El conjunto puede parecer un tanto indigerible, pero no debemos olvidar que estamos hablando de la década

de 1970, es decir, de la plena consolidación de la estetización de la política, la que transformó la sílaba «no» en todo un argumento.

No era necesario entender aquel librito; el mero hecho de poseerlo ya nos otorgaba una identidad definida, que es el bien más preciado de un adolescente. Tener *El libro rojo del cole* convertía a un chaval lleno de granos en un revolucionario en potencia. La cosa culminaba en una mera pose de suficiencia intelectual, evidentemente; pero cuando uno tiene catorce o quince años una pose es algo más que una pose: proporciona la ilusión de una identidad. En la hiperpolitizada y a la vez desorientada sociedad española de la Transición, *El libro rojo del cole* no aportaba argumentos, pero sí una gestualidad sobreactuada y chulesca, decisiva a la hora de llevar la contraria a los mayores desde las profundidades de la indocumentación, la inmadurez y la confusión propias de la edad.

En sí mismo, *El libro rojo del cole* constituye una simple anécdota en el abigarrado océano de despropósitos intelectuales de aquellos tiempos en que todo valía. Permite, eso sí, rastrear el origen de ciertas ideas que no son en absoluto anecdóticas. Por ejemplo, el ideario básico del libro coincide a la perfección con el espíritu de la LOGSE. Evidentemente, no tuvo nada que ver, ni de forma directa ni indirecta, con el contenido de la ley que rehizo de pies a cabeza el sistema educativo en España. En todo caso, el caldo ideológico del que partía era el mismo —con otra terminología, con otra gestualidad, con otros barnices, con otro tono—. «La única manera de aprender la manera como las cosas se relacionan las unas con las otras y de distinguir lo verdadero de lo falso es poder descubrirlo uno mismo a través de la experiencia». En el caso de los logaritmos neperianos, la mecánica cuántica, el concepto kantiano de juicio sintético *a priori* o la estructura molecular de los hidrocarburos, debe ser bastante difícil llevar a cabo ese propósito…

A menudo nos preguntamos de dónde ha surgido la cultura del no, o aquella perturbadora mezcla de gregarismo bovino y de individualismo casi autista que hoy preside los botellones. En todo caso, la mayoría de

los que en su momento forjaron esa mentalidad se desdicen hoy de ella con furia de converso. Esa manera de estar en el mundo ha acabado desembocando en una especie de nihilismo tonto e indignado, en un relativismo de marihuana y resaca, de asignatura fácil suspendida, de chorradas de TikTok y grafitis pretenciosos; no surgió precisamente de la nada. En un tema como el que tratamos, la inercia del lugar común suele ser importante, y por eso hay que andarse con cuidado. Los juicios de valor negativos de carácter generacional son tan antiguos como la escritura: no seamos, pues, ingenuos. Afirmar que los jóvenes de 2025 ya no respetan nada, son díscolos, solo piensan en divertirse, etc. constituye un tópico documentado en la mayoría de culturas de la Antigüedad, tanto en Occidente como en el resto del planeta. El carácter banal e incluso contradictorio de este tipo de impugnaciones (quienes acusan ahora a sus hijos fueron acusados con los mismos argumentos por sus propios padres) debería presidir cualquier consideración seria que hiciera referencia a este tipo de asuntos. Sin embargo, no son infrecuentes los estudios pretendidamente académicos dedicados a confirmar o a refutar —eso importa poco— este tipo de generalizaciones absurdas, aunque sea de manera encubierta. Con una serie de tablas estadísticas se puede mostrar, efectivamente, que los jóvenes de hoy son más o menos «lo que sea» que la generación de sus padres. En manos de determinados científicos sociales, las inferencias estadísticas permiten corroborar cualquier cosa.

Pero, ¿acaso no es cierto que los jóvenes generan conflictos absurdos que pueden resultar enervantes para el conjunto de la sociedad? ¿Es solo un rumor eso de que «los jóvenes de hoy» causan molestias las noches de los fines de semana, tienen más accidentes graves de tráfico que la media de la población, beben alcohol de forma compulsiva, etc.? Muchas personas responderían a esta pregunta con un sí rotundo e indignado. Seguramente lo argumentarían diciendo que no han visto nunca un grupo de abuelas de ochenta años rompiendo botellas de cerveza a la salida de un bar, de madrugada, ni a un grupo de niños de

parvulario circulando en dirección contraria por una autopista, ni a un director de hospital de cincuenta años molestando a los pasajeros del metro, ni a una ama de casa de la misma edad tocando los bongos a las cuatro de la madrugada en una plaza pública con un porro entre los labios… Esa es la prueba: por exclusión, «los jóvenes de hoy» son responsabilizados de ese tipo de perturbaciones de la convivencia. Obviamente, el argumento no tiene sentido en la medida que omite un enorme conjunto de variables, y subraya o focaliza solo una: la de la edad de los protagonistas de determinadas actitudes.

Históricamente, la juventud empezó a ser percibida muy tarde como sujeto revolucionario con unas características específicas. El sujeto explícito de la revolución soviética fueron soldados, obreros y campesinos. Los jóvenes, como tales, no salen por ninguna parte. Tampoco tienen ningún significado especial en el *Manifiesto comunista*, que apela únicamente a la noción de proletariado. Incluso cuando lo podían hacer, Marx y Engels evitaron cualquier referencia a la juventud entendida como identidad diferenciada y definida (en el *Manifiesto* leemos: «Son todos, hombres, mujeres y niños, simples instrumentos del trabajo, entre los que no hay otra diferencia que la del coste»). Lo mismo puede decirse en relación a los textos de Bakunin y de otros autores de la misma época. Los jóvenes, como tales, no aparecen por ninguna parte: deberemos esperar hasta el primer tercio del siglo xx para empezar a vislumbrarlos. Hay tres momentos fundamentales: la eclosión del fascismo italiano y del nazismo alemán, entre las décadas de 1920 y de 1930; la mercantilización de la cultura de masas con grupos de edad cada vez más definidos en los Estados Unidos de después de la Segunda Guerra Mundial; y finalmente, la estetización de la política y la hibridación entre movimientos de izquierda y contracultura del Mayo del 68, así como el influjo de la Revolución Cultural china, protagonizada casi en exclusiva por jóvenes y adolescentes.

Tal como los conocemos hoy, los primeros jóvenes —digamos— *canónicos* aparecen claramente en la iconografía fascista. La fuerza, la

belleza física y la temeridad son concebidas como la condición de posibilidad de la transformación social que permitirá hacer surgir al Hombre Nuevo. Las paradas militares anteriores e inmediatamente posteriores a la Primera Guerra Mundial, en cambio, están llenas de solemnes señores con barbas blancas, que a menudo exageran o fuerzan un aspecto senil y patriarcal. Durante un tiempo, incluso se generaliza entre los varones de todas las edades el uso de un utensilio propio de las personas mayores: el bastón. En las grandes concentraciones fascistas y nazis, en cambio, ya no se ven barbas ni bastones de paseo. Se ve a jóvenes de aspecto deportivo, con la cara rasurada y el pelo muy corto, que hacen ostentación de su fuerza física. El régimen nacionalsocialista fomentará el asociacionismo juvenil de carácter paramilitar, dotado con una simbología propia y específica (el cuchillo con el emblema de las Juventudes Hitlerianas, etc.). En el resto de países europeos que quedarán bajo la órbita totalitaria, la situación es muy parecida. Los jóvenes dejan de ser adultos incompletos: pasan a ser, directamente, la vanguardia de la sociedad.

El segundo gran período de consolidación de la juventud no llega hasta la finalización de la Segunda Guerra Mundial, concretamente a mediados de la década de 1950. Los Estados Unidos son entonces la indiscutible e indiscutida potencia hegemónica: los grandes imperios coloniales europeos se empiezan a derrumbar y se disolverán definitivamente al cabo de una década. Para los norteamericanos, la URSS constituye un serio rival militar, pero en ningún modo económico ni, por supuesto, cultural. No tienen realmente un rival, y eso se acabará notando muy pronto. La mercantilización de la cultura de masas —sobre todo del cine, las series de televisión, los dibujos animados, la música grabada, la moda y el deporte— son ya por aquel entonces un fenómeno imparable y de grandes dimensiones, que se exporta a todo el mundo. En aquel momento, en plena Guerra Fría, el fenómeno tiene una dimensión política evidente, por lo que los pantalones vaqueros o el *rock'n'roll* serán estigmatizados con una virulencia casi paranoica por

parte de las autoridades de las dictaduras comunistas. La juventud se convierte en un simple *target* comercial que, con el tiempo, acabará configurando una identidad basada en determinados productos audiovisuales, como las películas protagonizadas por James Dean o los discos de Elvis Presley. El rebelde sin causa, es decir, el buen salvaje de la segunda mitad del siglo xx, no nace en 1968 en París, sino en las oficinas de Paramount o Metro, así como en las agencias publicitarias. Esta cuestión es más relevante de lo que parece. La gestación de identidades comerciales ayuda a entender muchos acontecimientos de la pasada centuria que son genuinamente prepolíticos, pero que a menudo han sido interpretados a partir de una interesada clave ideológica.

El Mayo del 68 politiza lo que había nacido unos años antes como resultado de una estrategia comercial basada en la focalización de un grupo de edad. La mirada de James Dean se ideologiza. Un rebelde sin causa es algo más bien patético, pero a partir de entonces ya dispone de una identidad, aunque sea difusa y contradictoria: ¡son justamente los jóvenes universitarios de las clases acomodadas quienes defienden el paraíso comunista! En uno de los momentos álgidos de la Guerra Fría, sin embargo, esa simple pose estética, de una frivolidad enrojecedora, se acaba magnificando artificialmente. El equívoco crece, y tiene dos efectos conectados. El primero es que la izquierda se acaba hibridando con los movimientos contraculturales y se distancia de una manera cada vez más evidente del movimiento obrero. El segundo es que el nuevo sujeto revolucionario ya no es el proletario al que se referían Marx y Engels, sino los jóvenes urbanos de clase media. Este es el contexto preciso de *El libro rojo del cole* en 1979. Los trabajadores españoles no votaban precisamente en masa al PCE de Carrillo ni al PSP de Tierno Galván, ni, por supuesto, a la legión de formaciones de ultraizquierda que surgieron como setas a finales de la década de 1970, sino a la UCD, al PSOE o a otros partidos. La conclusión, pues, parecía clara: había que tratar a los jóvenes *como clase*, no como grupo de edad. No hablamos de una moda, sino de una estrategia que fue tomando cuerpo con las

celebraciones populares organizadas por el PCE o el PSUC (la célebre Festa del Treball, que en Cataluña fue uno de los principales focos de irradiación de la contracultura). Todo aquello tenía un sentido más nítido de lo que pueda parecer ahora: permitía mantener los ejes ideológicos básicos del esquema marxista. La lucha de clases se transformaba de este modo en una confrontación generacional. *El libro rojo del cole* no constituía, por consiguiente, ninguna propuesta anecdótica: formaba parte de una estrategia innegablemente asertiva y lúcida. Asumía al nuevo sujeto de un viejo discurso como si se tratara de una especie de segunda oportunidad histórica concedida *in extremis*. Los estudiantes acabaron así proletarizados de una forma tan explícita como grotesca: «Son los adultos los que han decidido hacer la escuela tal como es. Pero eres tú quien tiene que utilizarla: ante todo, es tu lugar de trabajo», leemos, estupefactos, en *El libro rojo del cole*.

Una transformación de esas características requería apelar a determinadas reformas antropológicas. Fue así como la iluminación de Vincennes se adaptó al nuevo ecosistema de la década de 1970.

> Los niños, los jóvenes y los adultos no son necesariamente enemigos. Es posible colaborar con los adultos a condición de que estos adquieran la conciencia de su propia sumisión e impotencia, opten por dejar de tragar todo y salgan de su embrutecimiento.

Son los adultos, pues, quienes han de convertirse en adolescentes inmaduros, y no al revés. Esto es biológicamente imposible, pero la contraposición establecida por Rousseau entre la civilización y el estado de naturaleza permitía otorgar a este despropósito una vaga pátina de coherencia. Dentro de cada adulto hay un noble salvaje que añora «la hoja brillante, la playa arenosa, la niebla en la oscuridad del bosque, el claro en medio de los árboles y el insecto que zumba», por decirlo con las metáforas que el guionista de televisión Ted Perry atribuyó falsamente a un caudillo indio del siglo XIX. Fue así como el joven dejó

de ser un adulto en potencia. Ahora ya no necesitaba aprender nada; eran justamente los adultos los que tenían que aprender, los que debían volver al estado de naturaleza. La civilización era un gran error, responsable de la «suciedad» a la que se refiere *El libro rojo del cole*. La utopía volvía a estar en manos del buen salvaje.

Entre finales de la década de 1960 y comienzos de la de 1970, los adolescentes se convirtieron en el sustituto de un viejo proletariado que parecía refractario a los experimentos sociales. Estaban escarmentados, y con razón. Los intelectuales de origen invariablemente burgués que habían intentado adoctrinarlos, en cambio, parecían aún animados. Fue entonces cuando se fijaron en las potencialidades de la adolescencia. Tenían otra oportunidad —quizás la última— de hacer aflorar la utopía. La truculenta transacción permitía, al menos, ir tarareando despreocupadamente la melodía decimonónica del marxismo e impugnar la realidad, siempre tan tozuda. No era nada sencillo: implicaba politizar algo tan inconcreto y evanescente como el estado de ánimo propio de la adolescencia. Ni siquiera había un problema real y tangible, una cuestión que hubiera que resolverse con urgencia. Por razones obvias, la operación parecía condenada al fracaso, incluso a corto plazo. Y así fue. En todo caso, se trató de un fracaso solamente político. El legado de aquella operación perdura —no en clave programática, por supuesto, pero sí en forma de tics que afectan sobre todo la actitud genérica de una cierta izquierda—. Se trata de asumir que, desde una perspectiva táctica, el conflicto sostenido siempre resulta preferible al pacto consensuado, y que el «no» siempre es preferible al «sí». «Una actitud decidida —dice *El libro rojo del cole*— generará conflictos. Os dirán que los conflictos son algo malísimo. Pero los conflictos solo son malos si se producen en contra de nuestra voluntad, nos cogen desprevenidos y nuestras fuerzas no son las adecuadas». La cultura del no constituye una reducción infantilizante de la noción de revolución. Ya no se trata de transformar el mundo, sino de quejarse. Al adolescente se le propone una identidad que ya no está relacionada con

la construcción de un determinado modelo social, político y económico, sino con la estética asociada a las turbulencias que genera dicha construcción. Por esa razón, la acción no se focaliza nunca en los logros o avances de determinados procesos transformadores —es decir, en el «sí»— sino en la pura negatividad. Por la misma razón, la queja tampoco se expresa: se escenifica.

Aquel catecismo revolucionario codificaba los resortes básicos de los nuevos movimientos sociales e insistía de una forma casi obsesiva en el uso de la delación mediática como herramienta de acción. La idea no ha variado mucho desde entonces. Los medios de comunicación de masas son considerados simultáneamente como el peor tentáculo del capitalismo opresor y como la mejor arma para combatirlo. Esta contradicción no es tan cándida como parece. Tiene un trasfondo muy perverso, en la medida que pretende aprovechar las potencialidades manipuladoras de los medios no para erradicarlas, sino simplemente para ser atendidas en beneficio propio. «Si hay un profesor al que no soportáis (…) preparad octavillas o carteles (…) y no os olvidéis de remitir algunos ejemplares en los periódicos». Estos —se olvida de añadir el panfleto— harán de caja de resonancia gratuita de vuestros intereses, y servirán para transformar una queja basada en una apreciación subjetiva de la realidad en la realidad misma, gracias a ese extraño artefacto llamado «noticia».

A las infinitas capas que se han ido superponiendo en el cuerpo fantasmal de los buenos salvajes se añade así otra: la relacionada con la revolución sexual. Los buenos salvajes de la época se han impregnado de las ideas de Fromm y de las de Foucault. Como casi todo en aquella época, la sexualidad se politiza y la pederastia, por ejemplo, queda legitimada con curiosas coartadas ideológicas.

> Si un profesor (hombre o mujer) se acuesta con uno o con una de sus alumnos, se le destituye inmediatamente. ¿Por qué? Porque la moral oficial es muy retrógrada: considera que es mucho más inmoral hacer el

> amor con un alumno que no romperle la cara.

En este sentido, *El libro rojo del cole* va aún mucho más lejos, con afirmaciones como esta:

> A veces leemos en los diarios que un «maníaco sexual», un «sádico» (casi siempre un hombre) ha agredido sexualmente a una criatura. Se dice y se repite, aún hoy, que estos obsesos sexuales son peligrosos. Es extraño que sea así. No son criminales sexuales, sino hombres que han estado carentes de amor.

Epifanía de la impostura

EN 1971 EL GUIONISTA de televisión y profesor de teatro en la Universidad de Texas Ted Perry, recibió un encargo profesional más o menos rutinario de la Comisión de Iglesias Bautistas del Sur. Se trataba de elaborar una especie de narración que sería utilizada posteriormente como voz en *off* en un documental de carácter ecologista llamado *Home* («casa», «hogar», en referencia al planeta Tierra). Por razones obvias, dada la naturaleza de la institución que auspiciaba el proyecto, el documental debía poseer un tono vagamente espiritual o trascendente. Perry partió de un texto en prosa poética que su amigo William Arrowsmith, profesor de literatura clásica de la misma universidad, había publicado en 1969 en la revista *Arion* («Speech of Chief Seattle», 9 de enero de 1855). Arrowsmith, por su parte, se había basado en otro texto mucho más antiguo de un tal Henry Smith. Este había sido publicado el 29 de octubre de 1887 en el *Seattle Sunday Star* y, supuestamente, contenía lo que Smith recordaba de un discurso del Gran Jefe Seattle en relación al ofrecimiento de la compra de sus territorios por parte del gobierno de los Estados Unidos.

La fidelidad de la transcripción era, por fuerza, muy escasa. El Gran Jefe Seattle había hablado en la lengua de su tribu y fue traducido simultáneamente al chinook por uno de los presentes. Smith conocía esa segunda lengua de una manera vaga y superficial, pero aún así se sintió capacitado para realizar una versión simultánea en inglés. Creo que no hacen falta demasiados comentarios en relación a la distancia entre lo

que supuestamente se dijo en 1855 y lo que finalmente publicó el *Seattle Sunday Star* el año 1887… Smith sostenía haber tomado notas del discurso, aunque, en realidad, no las llegó a mostrar nunca. Tampoco se llegaron a encontrar posteriormente. Todo hace pensar que el texto solo es la fantasiosa recreación literaria de una conversación que, en las circunstancias en que se produjo, carecía por completo de fiabilidad. Además, muchas afirmaciones son claramente inventadas. Por ejemplo, Smith le hace decir al Gran Jefe Seattle que ha visto cómo los colonos blancos, al cruzar las tierras de su tribu, disparaban a los búfalos desde el ferrocarril solo para divertirse; eso es imposible porque el tren no llegó a aquel territorio hasta muchos años después de la muerte del caudillo indio. También hay alusiones a ciertos tipos de especies vegetales inexistentes en esa zona, etc. Más adelante veremos cuáles eran las motivaciones reales de Henry Smith en el momento de realizar esa mistificación.

Pero la cosa no acaba aquí. El productor del documental, John Stevens, miembro de la Comisión de Iglesias Bautistas del Sur, llegó incluso a modificar la última versión de la historia —es decir, la del guionista Ted Perry— añadiendo alusiones religiosas que no constaban en el texto original, así como algunas expresiones que más tarde, curiosamente, fueron las que causaron más impacto (como «soy un salvaje y no te comprendo», etc.) Además, el supuesto discurso transcrito por Smith se transformó de repente en una carta. La original, naturalmente, no existía. Esta, por tanto, era la versión bautista del Gran Jefe Seattle. El éxito mundial llegó con esa enésima falsificación, no con la de Perry. La revista *Environmental Action* la publicó en noviembre de 1972 y a partir de este texto fue incluida en la revista *Passages*, de la Northwest Airlines (que, por cierto, añadía un nuevo detalle apócrifo: omitía la autoría de Ted Perry y consideraba el texto una mera adaptación y traducción de las palabras del jefe indio al inglés de William Arrowsmith). Hablamos del año 1972, cuando soplaban vientos de psicodelia, exotismo, estetización de la política y moda *camp*. Las

supuestas palabras del Gran Jefe Seattle encajaban como un guante en ese ambiente tan especial.

Recapitulemos. A partir de un hecho histórico acontecido en el año 1855, un diario local estadounidense publica, ¡al cabo de 32 años!, una especie de recreación literaria del episodio carente de cualquier base documental. En 1969, 82 años después de aquella publicación, un joven profesor de literatura realiza una recreación adaptada ahora a la estética *hippie* que, tres años más tarde, es transformada en un guion televisivo destinado a un programa de denuncia de la contaminación ambiental auspiciado por la Iglesia bautista, que, retocando sutilmente el documento, le otorga una dimensión religiosa. He aquí una nueva versión repintada del buen salvaje, pasada por el aro del *aggiornamento* posmoderno. Parece más que evidente que esta historia es la de una adulteración llevada hasta el límite. Sin embargo, resulta lícito plantear al menos dos posibles objeciones. En primer lugar, esta no es la excepción, sino la norma en la transmisión de informaciones carentes originalmente de un referente escrito. En segundo lugar, la innegable impostura ha acabado creando un impacto positivo a la hora de concienciar a la gente de los problemas medioambientales, etc.

Las objeciones que acabo de reproducir son, resumiendo mucho, las de quienes defienden el valor testimonial —no la autenticidad textual, que resulta indefendible— del discurso o carta del Gran Jefe Seattle. ¿Tienen algún sentido, estos matices —digamos— exculpatorios? Creo que no. Este tipo de actitudes, dejando ahora de lado el caso concreto que estamos comentando, acaban teniendo tarde o temprano consecuencias contraproducentes en la medida en que ponen bajo sospecha causas que podrían ser defendidas sin necesidad de falsificar nada. Por razones obvias, la adulteración textual resulta comprensible, casi inevitable, en la incierta transmisión de los fragmentos de la filosofía presocrática o de los versículos bíblicos: desde la poca pericia del copista hasta los errores de los traductores, pasando por todas las peripecias propias de un período de 2 500 años en el caso de los griegos.

En cambio, un documento falsificado conscientemente hace 35 años es solo eso: una falsificación. Quizás el objetivo era bueno, pero los medios empleados para llevarlo a cabo lo desacreditan sin remedio.

En la compleja tergiversación que acabamos de describir, el personaje más honesto fue quizás el guionista Ted Perry. Se limitó a llevar a cabo un encargo relacionado con su actividad profesional habitual, y con un resultado impecable. La mixtificación posterior no fue responsabilidad suya sino de determinadas inercias, entre las que no deben descartarse las económicas (relacionadas sobre todo con la posterior mercantilización editorial de las supuestas metáforas del Gran Jefe Seattle). Por razones contractuales, Perry no vio nunca más un dólar a partir de la emisión del documental *Home*: el guion era suyo y lo cobró, pero el texto de la supuesta carta se atribuía explícitamente a un indígena americano muerto en 1860. No formaba parte del guion; legalmente, se trataba de un texto ajeno incorporado a este y no tenía derechos de autor. El caso de William Arrowsmith es similar al de Ted Perry. En 1969 reescribió un viejo texto periodístico del siglo XIX en clave *hippie*, sin pretensión fraudulenta alguna. Sin embargo, Perry y Arrowsmith son los principales responsables de la enésima reinvención del buen salvaje, esta vez en clave ecologista y *new age*. Y no fueron los únicos a lo largo del siglo XX, precisamente…

El texto de Henry Smith publicado en el *Seattle Sunday Star* en 1887 es otra cosa. Escrito en un inglés ampuloso y arcaizante, constituye una falsificación en el sentido literal de la palabra. Esto, en cualquier caso, no tiene nada que ver con las motivaciones de Ted Perry ni con las de William Arrowsmith. La versión de Henry Smith no transforma al Gran Jefe Seattle en un imposible ecologista *avant la lettre*, sino en un cristiano de los primeros tiempos que se expresa como un buen salvaje del siglo XVII para poder parecer exótico a un lector del siglo XIX. Para entender mejor este asunto hay que añadir que el jefe indígena se convirtió al cristianismo poco antes de morir en 1866; lo hizo a raíz de una desgracia familiar. De hecho, el Gran Jefe Seattle murió llamándose

Noah Seattle y fue enterrado como cristiano. Cuando Smith publica su supuesta transcripción del discurso, muchos indios norteamericanos continuaban siendo animistas. Las sabias palabras de Noah Seattle les podían señalar el camino de una salvación que pasaba por abandonar sus creencias ancestrales y, de paso, también una cultura que los hacía inasimilables y dificultaba enormemente la colonización de sus territorios por parte de los blancos. No olvidemos que estamos hablando de la década de 1860, cuando Estados Unidos todavía no existe tal como lo conocemos hoy.

La versión de Smith refleja al buen salvaje que aún conserva la ingenua pureza de los primeros cristianos. Por casualidad, ese texto fue readaptado de nuevo a su finalidad original, relacionada con el proselitismo religioso (en este caso, auspiciado por la Iglesia Bautista). Sin embargo, el contexto ya era otro: había transcurrido un siglo. Se trataba de un documental de sesgo ecologista emitido en 1972, en plena efervescencia contracultural, no de un sermón dominical del siglo XIX. La cultura de masas funciona de una manera, y el proselitismo religioso previo a esta, de otra muy distinta. Ambos mecanismos comunicativos fueron yuxtapuestos en un programa de televisión llamado *Home*. Desde la perspectiva de su efectividad el resultado es explosivo y, obviamente, tuvo numerosas secuelas. El asunto ayuda a entender muchos tics ideológicos posteriores e invita también a hacer reflexiones en profundidad sobre determinadas actitudes que hemos llegado a considerar normales. Aquí nos haremos eco solo de una, a título de ejemplo.

Cuando la organización no gubernamental Greenpeace expresa públicamente su desacuerdo con la comercialización de semillas transgénicas nadie cuestiona que, en abstracto, esa acción resulte lícita desde una perspectiva democrática. Conviene recordar, sin embargo, que esa protesta no se expresa argumentalmente, sino que se escenifica mediáticamente. Se trata de dos esferas comunicativas muy diferentes. En el contexto de la cultura de la imagen, unas personas vestidas con

monos protectores, mascarillas, etc. *significan* que el producto que manipulan es tóxico. Este mensaje constituye una falsificación. En todo caso, es evidente que una imagen, o un fragmento de vídeo, no *significan* nada: se trata de referentes susceptibles de ser interpretados, no de pruebas empíricas. La lógica de la cultura de masas no es la misma que la de una homilía o la de un discurso pronunciado en la Atenas del siglo IV a. C. Esta es la lección del documental televisivo *Home* en relación al texto publicado por el *Seattle Sunday Star* en 1887. El contenido de ambos podía ser similar, pero su efecto social no. Los buenos salvajes que en la actualidad habitan la cultura de masas no difieren mucho de los que fueron fantaseados en el siglo XVI, y además parten de una misma necesidad social catártica.

Quizás el lector piense que estamos exagerando, y que la relación entre el guion televisivo de Ted Perry y las mistificaciones sobre buenos salvajes hechas a lo largo del siglo XVI tienen poca o ninguna relación. Ahora intentaremos demostrar que esto no es así, y lo haremos a partir de un referente textual que causa sorpresa por su extraordinario parecido —incluso a nivel de estilo— con el que hemos reproducido en la introducción del presente ensayo, el atribuido al Gran Jefe Seattle. Se trata de los capítulos XXXI-XXXII del *Libro áureo de Marco Aurelio*, de Antonio de Guevara, publicado en 1528 («De lo que dixo un villano del Danubio en presencia del Emperador Marco a todo el Senado de Roma»). El lector puede juzgar por sí mismo.

> En el año primero en que fui cónsul, vino un pobre pajés de las Riberas del Danubio a pedir iusticia al Senado contra un çensor que hazia muchos desafueros en su pueblo (…) Mis antepassados poblaron cabe el Danubio porque, haziéndoles mal la tierra seca, se acogesen al agua húmida: y si les enojase el agua inconstante, se tornasen seguros a la tierra firme. Pero ¿qué diré? Ha sido tan grande vuestra cobdicia de tomar bienes agenos, y tan famosa vuestra sobervia de mandar en tierras estrañas, que ni el mar nos pudo valer en suspensión abismos, ni la tierra segurar en sus cuevas (…) Mirad, romanos, yo, aúnque soy

> villano para cognoscer quién es iusto en lo que tiene o quién es tiranno en lo que possee, esta regla tengo (…) Infame es entre los hombres y reo a los dioses el hombre que Tiene tan caninos los deseos de su coraçón, y tan sueltas las riendas de sus obras, que lo poco del pobre le paresçe mucho y lo mucho suyo le paresce poco (…) Yo vivo de varear avellotas en el invierno y de segar mieses en el verano, y estando algunas vezes pesco por mi passatiempo, de manera que todo lo más de mi vida paso solo en el campo.

Parece más bien improbable que Henry Smith en el siglo XIX, y William Arrowsmith o Ted Perry en el último tercio del siglo XX, mantuvieran algún vínculo intelectual intenso con la obra del fraile español nacido en el siglo XV Antonio de Guevara (1480-1545). De hecho, parece plausible pensar en una coincidencia más que en una fuente de inspiración, sea directa o indirecta. En todo caso, ¡la coincidencia es tan grande! ¿A qué puede deberse? La pregunta nos lleva a una nueva sorpresa que, de una forma más bien involuntaria, hace que el presente ensayo describa un círculo que nos retorna a las praderas americanas recreadas en la introducción. Guevara convierte al emperador Carlos V en el romano Marco Aurelio, y hace que los indígenas del Nuevo Mundo se transformen en los rústicos germanos del Danubio. Como siempre, invariablemente, el buen salvaje constituye el personaje central de una crítica política encubierta, aunque a la vez reconocible, basada en el resorte de la transposición literaria. Se trata de un procedimiento que a veces resulta sencillo y rudimentario y otras, en cambio, muy sofisticado, pero que casi siempre funciona. Montaigne emplea exactamente el mismo mecanismo en el ensayo sobre los caníbales, y muchos otros autores posteriores repiten el patrón casi al pie de la letra, en general con un grado de eficacia indiscutible. Si a esta vieja y contrastada funcionalidad le añadimos el poder hipnótico de la imagen, entenderemos el efecto inaudito del humilde documental *Home*, emitido hace ya más de medio siglo, pero que perdura en miles de páginas web escritas en todos los idiomas. Las magníficas metáforas

atribuidas al buen salvaje Seattle están esparcidas a lo largo y ancho del ciberespacio, y aún conmueven.

Entre comienzos del siglo XVI y la primera mitad del siglo XVIII, es decir, en un periodo que comprende más o menos 250 años, los buenos salvajes fueron una pieza clave en el seno del pensamiento político occidental, aunque solo como recurso retórico de denuncia. A partir de Rousseau, en cambio, el buen salvaje se asume filosóficamente como una realidad antropológica que permite incluso realizar determinadas afirmaciones basadas en supuestos datos empíricos. El cambio de planteamiento es, pues, radical. Las consecuencias históricas de esta transformación en apariencia banal producen vértigo: el sujeto histórico del socialismo de Cabet o de Fourier, el comunismo de Marx y Engels o el anarquismo de Bakunin coinciden con la naturaleza misma del buen salvaje, sustanciada o reificada por Rousseau. Indirectamente, esta fantasía marcará todo el siglo XX hasta la caída del muro de Berlín. El resultado final resulta objetivamente desastroso: malogró la vida de cientos de millones de personas y truncó el destino de naciones enteras.

La idea según la cual era posible construir un Hombre Nuevo recuperando la genuina esencia del ser humano natural-ancestral es común al comunismo soviético y al nazismo, al socialismo utópico de Fourier y al anarquismo de Bakunin, a Pol Pot y a John Zerzan. El estado totalitario, da igual si de derechas o de izquierdas, se convirtió en la herramienta política para llevar a cabo una gran reforma antropológica. Ninguno de los dos perseguía mejorar las condiciones de vida de las personas concretas a través de acciones políticas igualmente concretas, sino enderezar la naturaleza humana a partir de un horizonte utópico que permitiría retornar a un estadio primigenio que variaba en función de cada ideología. No se pretendía que las cosas fueran mejores: se aspiraba a que fueran perfectas y, sobre todo, definitivas.

Desde las múltiples caras de la democracia liberal —progresista o conservadora, basada en los principios de la socialdemocracia, los de la democracia cristiana, los del liberalismo político, etc.— las cosas se ven

de otra manera. No hay futuros perfectos ni buenos salvajes ideales capaces de asumirlos marcialmente. Solo hay ciudadanos y culturas de una extraordinaria diversidad, circunstancias históricas que no tienen nada que ver las unas con las otras y políticas falibles que intentan encajar todas las piezas del rompecabezas, a menudo infructuosamente. No hay nada más que eso. El noble intento de mejorar la vida del ser humano no legitima el hecho de reinventárselo con el objetivo de incorporarlo al guion la utopía.

Todo está por hacer pero —si se nos permite corregir al poeta— no todo es posible: los seres humanos somos como somos. No hay ninguna verdad política que nos señale el camino, solo una evolución biológica irrisoriamente contingente de la que no podemos hacer abstracción. Tiene tantas caras como circunstancias históricas y culturales han rodeado al género humano. Es, sin duda, plástica, flexible, cambiante, abierta, pero responde a unos condicionantes objetivos que no nos facultan a negarla. Es preciso fantasear y explorar horizontes inéditos, por supuesto, pero no conviene inventarse pasados inexistentes para proyectarlos hacia futuros imposibles. Es importante mirar lejos, muy lejos, tan lejos como sea posible, pero resulta estúpido querernos reconocer obstinadamente en un personaje literario, en un fantasma, y edificar sobre esa mentira un proyecto político. Es necesario otear el futuro, hacerlo sin miedo y sin descanso, pero sin tragarnos cuentos de vieja.

Una cultura basada en una suma interminable de miradas atónitas solo resulta atractiva desde la entronización de la confusión, el decadentismo y la simulación perpetua. Al descartar a los buenos salvajes que protagonizaron las utopías no nos adentramos de ninguna manera en el conformismo ni en la falta de horizontes. Al contrario: lo que descartamos son las siniestras tentaciones totalitarias que malograron el siglo XX. Donde sí queremos adentrarnos es en el laberinto difícil y apasionante de la racionalidad política. No podemos dejarnos seducir de nuevo por los futuros perfectos porque sabemos a ciencia

cierta que no conducen a la emancipación de las personas, sino a horribles pesadillas llenas de muerte, sufrimiento e indignidades. Hacerse o no hacerse eco de la amarga lección del siglo xx ya no es una cuestión de matices históricos o filológicos, sino una severa disyuntiva que nos compromete moralmente.